کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
کتاب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۴۵۳
شمارهٔ کتاب ۹۰۰۱
بازدید شد
۱۳۸۷

مجموعه شرح تبصرة ابن لبابة الصائغ
۴۵۰۲
۹۰۰۱

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

جمهوری اسلامی ایران

کتاب .....

مؤلف .....

مترجم .....

شمارهٔ قفسه ۱۴۵.۳

شمارهٔ ثبت کتاب

۹۰۰۰۱

بازدید شد
۱۳۸۷

۱۴۵۰۳
۹۰۰۰۱

هذه الآية المبصرة في شرح التبصرة

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا بعد ان كنا الى غير الدين وتبصرنا بنور الايقان واغنانا بالذكر الحكيم والمواهب الكريم عن الراي والتخليم وجعل قلوبهم رابطين على الحادث والقديم وصلى الله عليهم وعلى شايعهم ومن تمم في محبتهم ومن والاهم ومن اعتقدهم ائمة الخلق وهداة الخلق وسفراء الله على الوجه المطلق والباب معرفته والحامل رحمته على جميع خليقته ليوصلوا كلا الى الكمال شاكلته واللعنة على اعدائهم ومن حط احدهم عن درجته او رفعه فوق مرتبته اما بعد فهذه اية مبصرة اضفناها بعونه الى التبصرة لشيخنا العلامة اية الله الباهرة ومروج الطريقة الزاهرة النجم الطاهر والبحر الزاخر في السما والارض يحيى بن سعيد بن عبد الله بن عباس بن سعيد بن علي بن معصوم الحويزي غفر الله له ولوالديه

فيقول العبد

عن طول الكلام والعرض وبالغت في الاختصار وتجنبت الاطناب والاسهاب ما غير مستوحش من الانفراد في الحكم او قلة الاخوان والانصار فكفى بالله لبيبا عونا وبالجليس صونا وللدار معمارا ومونا فلا يزل من اخذ بالدليل والبرهان لازم السبيل وحبذا ونعم الرفيق

كتاب الطهارة

وهي لغة النظافة فوجودي خودرجات مشككة او الزائد فعدمي لذا يقبل التمايز الا باعتبار المتعلق اذ لا تمايز بين العدام وقد اختلف هنا كلام ائمة اللغة وشرعا ما يجب تحصيله للصلوة ونحوها من الخلو عن الخبث والحدث ولذا يقدمونها الفقهاء في العنوان على الصلوة مع انها عمود الدين لكنها بالنسبة الى الخبث عدمي لقبل الشدة والضعف فالمراد لغة فيها وحدوثا مذموم الاقدر ما وصف في الاخبار فيجزي عدم الخبث في الجسد واما الحدث وكون الماء مغصوبا في مكان مغصوب وبوجه غير جائز كما اذا لم يكن لماء الاقدر الوضوء الواجب او رفع عطش نفس محترمة فارقه في ازالة الخبث او كان في اناء ذهب او فضة بحيث لا يمكن استعماله الا باستعماله وكذا ان حصل الخبث اجتماع مسك كما اذا مات الجرفلفاه او هاجت الريح فالقته في الماء او علم انه يجب ويجمله للشرط فيها النية وبالنسبة الى الحدث وجودي لقبل التفاوت وينبغي فيه المبالغة والتمكن اقتفاء مجريا للناخذ الطاهر فعشر وضوء ذو اجزاء وشرائط وفي الباطن نور مخصوص يحصل في القلب من هذا الفعل ويزيد بالمبالغة فيه والدنيا تتم شرائطه وسننه وبتكراره

بسم الله الرحمن الرحيم

الضياء في الوضوء وبعد والغسلات في الغسل وبعد الضربات في التيمم وقد
اطلق في الاخبار على هذه الطهارة لفظ النور وهو شاهد ابتداء وجودية اذ النور
ظهور والظهور وجود والعدم خفاء وقد اطلق على الوضوء التجديدي نورا على نور وهو
شاهد قبولها الزيادة والنقصان وكذا التعبير بالتفضيل في المستفيضة اي
وضوء اطهر من الغسل وهو يدل على ان نور الغسل اتم واقوى من نور الوضوء وكذا مع
اسباغ الوضوء في المستفيضة مبالغة المفسر بالوضوء اكامع لمندوباته او المكرر منه
او ادامته او تثنية غسلاته عند القائلين بها وهو خلاف التحقيق فان طهارة
المغسولة قبل الصلوة اتم من الخمسة واكد من ثنية بجامع الزائدة وبعد عدته واكد من ثنية
والكانت وجودية لكونها رافعة للحدث مؤولة بالعدمية او بجامع النظافة
فاول الخمسة بمزوجها الوجودي وهو نظافة مظنونة في الصلوة كما ان الخمسة
نظافة باطنية ولكن كثيرا ما تعرف الطهارة هنا بما يخص بالخمسة فتذكر الخمسة
بعدها بالتبع ولعله نظر الى صيرورة الطهارة حقيقة شرعية او متشرعية في الخمسة
وابواب المياه تعنون مقدمة بما كلا التقديرين والطهارة في الشرع عنوان
اخر اكد وهو الطهارة من الذنوب وما ثرها التوبة وعنوان ثالث اكد وهو الطهارة
الباطن من العيوب وما ثرها الولاية وبابع منور فاخر عنها بدين الجبور وهو حقيقة الطهارة

وفيه ابواب الباب الاول في المياه ص

الماء وهو هنا كل جسم سيال لا خصوص ما هو احد انواعه حر والا لشمل
المضاف وهو طاهر للاصل والعمومات طهارة كل شيء الا العشرة المنصوصة
ولقول الصادق عليه السلام في الكتب الثلثة الماء كله طاهر حتى يعلم انه قذر وان احتمل
تخصيصه بالمطلق للاصالة الحقيقة فانه الماء الحقيقي بدون المضاف وعموم كله
راجع الى افراد الحقيقي للاطلاق فانه قد يسلب عنهم عن بعض
افراده كما يسبق عنه ان سئل عن ماء البحر اطهور هو قال نعم لكن
طهارة المضاف ثابت بالاصل والعمومات واما بحب المطهرية فمن ادلة

والخبث والنجس بملاقات النجس فهو على ضربين مطهر ومضاف واما المطهر
فهو ما يستحق بوضعه والنادر اطلاق اسم الماء عليه كما نادر الهواء والتراب
على سائر العناصر مع الاشتقاق اتى بالاكونه حقيقة ومن علائمها ان لا يكون سلبه
بسلب اسم الماء او صحة الماء على الاستخدام فان اضافة الاسم الى الماء بيانية عنه
الضمير للاصل والاطلاق يحتمل معنيين الاستعمال وما يقابل التقييد بالقيود الراجعة
في حقيقة هذا الشيء وصورته النوعية كالماء المضاف لا بالقيود الخارجة كالمكان والبئر والحمام
والماء المتنجس وعلى الاول يصير المناط لفظ الماء وعلى الثاني خلوه عن القيود الحقيقية
وكون التعريف بالرسم لفظ يستحق على الاول ولفظ الاطلاق على الثاني
وهذا تعريف بالرسم واما الاكد فهو جسم بسيط سيال بارد بالطبع والمضاف
بخلافه فلا يستحق باستعمال لفظ الماء مجردا فيه فان استعمل فهو مجاز وان اريد بالحقيقة
فليقيد بما يشير الى صورته النوعية كماء الورد والطبخ اللحم فلفظ الماء لمقيد حقيقة
في المضاف فلا يتوهم كونه مجازا فيه مطلقا والمضاف انواع وجنسها المركب
السيال بالاصالة يحتمل بين له الماء مجازا لاشتراك كل مايع يطلق عليه الماء تجوزا
وليس كل ماء مضاف بل ربما يطبع مل فلا يكون جاريا بالطبع كماء الورد واللحم ولما
المطلق فليس الا نوعا واحدا والتميز فيه بالمشخصات الخارجة ولذا قالوا الاشياء متشابه
الاجزاء فيطلق عليه اسم كثيرة فانه شان البسيط والاضافة فلا يكون
بالاصل كماء الورد والطبخ وقد يكون بالعرض مزاج المطلق بجسم يغير صورته النوعية
كماء اللحم وشربة لقند والمطلق باعتبار وقوع النجاسة فيه ينقسم على ثلثة
الغريب والاجماع قديما وحديثا وقديم وهو اللفظ بعدم القائل فلو نجس الماء
جاريا كان او راكدا قليلا او كثيرا الا اذا تغير احد اوصافه الثلثة بالنجس للاصل
ولم يثبت اصالة النجاسة في ملاقية النجس حتى يصير سببا ثانويا حاكما على اصل الطهارة

ما قالوه بلفظ الماء ص

فلعل الملاقى في الشرع عين النجاسة ونجاسة اغلب افراد الملاقى لا تفيد الا الظن
وهو لا يعارض اليقين السابق بالطهارة لا يقال ان الطهارة السابقة مستندة
الى الاصل فهي ايضا مظنونة لانا نقول انها ليست مستندة الى اصل البراءة
فقط بل الى ادلة الطهارة القاطعة فهي متيقنة الا انه اذا شك في طرو نجاسة
فاستصحبت تصير مظنونة فالطهارة السابقة متيقنة والمستصحبة مظنونة وللعمومات
كقول النبي واله في المعتبرة المستفيضة الماء يطهر ولا يطهر اي يطهر كل متنجس ولا يطهر
حذف المتعلق فانه يفيد العموم ودعوى انه ليس في مقام العموم بل الغرض بيان
ان لا يطهر الماء غير الماء مثل زيد يحكم ولا يحكم عليه احتمال في مقابل الظهور ولو بني
على مثله سقط عموم اغلب العمومات بل كلها وهو خلاف المعمول به بين العلماء
اذ لم يسمع انهم كانوا يردون العمومات بهذه الاحتمالات بل كانوا يقبلونها
اذا وردت عليهم الا مع مرجح ظاهر وهو نادر على ان مثل زيد يحكم ولا يحكم عليه
ايضا يفيد العموم بمعنى انه حاكم على كل احد الا ان عموم كل شيء بحسبه وبقدره فليس
معناه انه يحكم على الله ورسوله ووليه والملائكة وابيه وامه والسباع والموذيات
وان لم يفد العموم لكذب قوله لا يحكم عليه فان مورد الحكومة اختلاف المرادين
فلو كان احد عارض مراده مراد زيد ولا يحكم زيد عليه فقد صار هو حاكما على زيد
باجراء مراده ونفي مراد زيد ولا يطهر بالتشديد وبناء المفعول الا نجس حتى يحتاج الى
التطهير والا فمعناه ان الماء اذا تنجس لا يقبل الطهارة ولا فائدة به ولا يمكن القول به
والا لزم اخسية الماء من كل شيء اذ كل متنجس يقبل التطهير فكيف الماء مع انه خلق
طهورا قال في الوافي انما لا يطهر لانه ان غلب على النجاسة حتى استهلكت فيه
طهرها ولم ينجس حتى يحتاج الى التطهير وان غلبت النجاسة عليه حتى استهلك
فيها صار في حكم تلك النجاسة ولم يقبل التطهير الا بالاستهلاك في الماء الطاهر

وح

وح لم يبق منه شيء انتهى وهذا يومئ الى عدم تنجس الماء الا اذا خرج عن صورة
المائية وصدق عليه اسم تلك النجاسة لا اسم الماء وهذا اشد من التغير اذ
يصدق على المتغير انه ماء متغير وهذا امر يبعد الالتزام به وصاحب الوافي ايضا
لم يلتزم به بل قال بالتنجس بالتغير بدل الالتزام به خروج عن ظاهر الاخبار وفتاوى
الاخيار والحاصل ان قوله لا يطهر كناية عن عدم التنجس فمعنى الخبر ان الماء مؤثر
غير متاثر وهذا مطلق او عام او مجمل فيقيده او يخصصه او يبينه الاخبار المستفيضة
الخاصة التي هي الاصل في مسألتنا والعمدة في استدلالنا لعدم تنجس الماء مطلقا
الا بالتغير منها النبوي المستفيض خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او
طعمه او ريحه وهذا مبين لاجمال التغير في الاخبار الاتية ومنها ما في يب صحيحا
عن الصادق ع انه سئل عن الماء النقيع تبول فيه الدواب فقال ان تغير الماء فلا
تتوضأ منه وان لم تغيره ابوالها فتوضأ منه وكذلك الدم اذا سال في الماء واشباهه
وش هذا اخر الخبر اذ الدواب طاهرة في ماكول اللحم ولا افق من الاجمال ومنها
ما فيه صحيحا عنه ع انه سئل عن الماء تمر به الرجل وهو نقيع فيه الميتة الجيفة فقال ع
ان كان الماء قد تغير ريحه او طعمه فلا تشرب ولا تتوضأ منه وان لم يتغير ريحه و
طعمه فاشرب وتوضأ ومنها ما في كا ويب عن الصادق ع انه قال كلما غلب الماء على ريح
الجيفة فتوضأ من الماء واشرب فاذا تغير الماء وتغير الطعم فلا توضأ منه ولا تشرب
وفيها عنه ع في الماء الاجن يتوضأ منه الا ان تجد ماء غيره فتنزه عنه والظاهر ان
الاجن المتعفن بالنجس وفي لفظ التنزه اشارة الى عدم نجاسته واستحباب اجتنابه في
الوضوء فان في ماء الطهارات الحدثية مزيد اهتمام من الشارع كما يستفاد من الاخبار
وحمله على المتعفن بنفسه او بمجاورة جسم طاهر يوجب كراهة التوضأ بما اذ يبعد ولا
فائدة به وبالجملة هنا ثمانية عشر حديثا دالا على عدم تنجس الماء الا بالتغير وحمل كلها على
التقية لا مجرى له وعلى الكر خلاف النص في بعضها وخلاف الظاهر في الاخر على ان اشتراط

الكرية لصريح دليل صريح يحتج به ويقال عليه معارضته الان المشهور بين المتأخرين التخيير
على خلافه وتتبع الموارد الجزئية الزامر فيها في الاخبار بالتطهير يشهد للشهرة لكنها
لا تقاوم هذه الاخبار الصراح على ان من المعلوم استهار الشرع امر الطهارة والنجاسة
كاهتمامه في الطهارات الحقيقية وايضا يعلم من تكرر لفظ الطهور للمائية الكثير والنجيس
ان له طهارة قوية ظاهرة على كل نجس مالم يتغير وقد تكرر في الاخبار لفظ الطاهر فيعلم
ان المناط غلبة الماء فيتفاوت قليل النجس وكثيره بحسب قلة الماء وكثرته لا الكثرة
المصطلحة عند المتكلمين بل الكثرة بالاضافة وقال الرضا عليه السلام ليس بكره ما فوق قربة
يعني قربة من الكيف تغتسل منها ويتوضأ مالم يتغير الماء او قارورة بحسب العرف
في الاخبار وبحسب كما تهم الاستعمال في الاخبار واما بحسب الانفعال فلا يزيد على مائة
او مائتين الا قليل بحاسبه البئر بالملاقات نظرا الى اخبار الرشح فالماء نشر جار
وراكد وبئر وعند المتأخرين جار وراكد والبئر الا ماده في حكم الجاري اذ الماء النابع في البئر
كما قالوا لا يكون ماء البئر ماء ثورا كد الا دوام الجاري ولا يتجس بما يقع فيه من النجاسة
مالم يتغير لونه او طعمه او رائحته بها فان تغير تجس المتغير خاصة جرى ما قبله وما
بعده وعرفوه بالنابع من الارض غير البئر سواء دام نبعه او لا لكن يعتبر غلبته الماء
في الصدق العرفي وسواء نبع بفوارة او بترشح وافرد وه بثلثة احكام عدم تنجسه
بالتغير والكر فليد مر اول الكر دول الى آخره وعدم تجس غير المتغير منه المتصل بالمتغير
كما تنجس في الكر اذا نقص غير المتغير منه وهذا من فروع الحكم الاول وطهره
بزوال التغير ولو بنفسه لو بعد جمع فلكن لا عنوان له مستقل في الاخبار سيما بهذه الالفاظ
الا في ضمن ماء الحمام التي شبه به واثبت له صفات يعلم ان الامر فيها المشبه من
تطهير البعض بعضا وعدم انفعاله مع وجود المادة ولو لم تكن المادة ابقرا
كما هو مقتضى الاطلاق واخبار نفي البأس عن البول في الجاري واثباته في الراكد
لا يكون عنوانا لحكم الجاري كما فعله في الوسائل اذ لعله بيان لكراهة البول لا لنجاسة الماء

على ما نقله

بل هو الظاهر بشهادة اطلاق الراكد الشامل للكثير واما على عدم تنجس مطلق الماء الا
بالتغير فاخراد الجاري لانه لا يتغير عادة فلان له مادة دافعة للتغير غالبا
وراضة سريعا كما قيل مشعر في اخبار مقدار الكر وهو انها بيان لمقدار ما لا
يتغير عادة الا نادرا والاقل منه يتغير غالبا باذنى نجاسة ويمكن ان يستنبط
عنوان الجاري بتعريفه المشهور من عموم التعليل في صحيحة محمد بن اسمعيل عن الرضا
قال ماء البئر واسع لا ينزفه شئ الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزح حتى يذهب
الريح ويطيب طعمه لان له مادة لكن حكمهم بتطهره بزوال التغير بنفسه لا يناسب
الاسع ما تقدم من عدم تنجس مطلق الماء الا بالتغير فان معناه ان عنوان
الماشية لا يتحمل خبثا بل هو ظاهر على كل نجس فاذا عاد العنوان بزوال التغير كفى
كان حكم بالطهارة والمضي في غيره كما في غيره حمل الجاري كغيره في اشتراط
الكرية نظرا الى عدم عنوان له مستقل في الاخبار واذا لم يكن عنوان فكيف
يكون كما هنا بطهارة ما بعد المتغير منه مع انه ماء قليل متصل بالنجس واما
طهارة ما قبله فلا ريب فيه لانه يتصل بالمادة وحكم ماء الغيث حال نزوله
ارجح بصدق بالفعل انه ماء الغيث والتقييد في الاخبار وحكم ماء الحمام اذا
كان له مادة بعض مجمع من الماء غير الماء المدة المستعمل منه لا بعض الينبوع
من الارض كما في البئر والجاري ونسبته كليهما مادة للاخبار واحتمال المضي
للقرينة الخارجة الموجودة في زمن صدور الاخبار وفهم المخاطبين بذلك والا فانكار
حكمه اذ حكم الجاري ولو كان قطرة من المطر اذ يصدق عليها اسم المطر فكذلك
قطرة منفصلة من الجاري وماء الحمام لعدم صدق الاسم بعد الانفصال و
لذا لو نظر قطرة من المطر حوضا من الماء اذا تنجس بالملاقاة لا بالتغير وان

الجاري واحكام فلا يطهر قطرة منها انا وصغيرا من الماء بل يشترط فيها
الاتصال والماخذة المطلقة احاديث بعنوان مستقل للتشبيه
بالجاري فتشبيه الفقهاء سامحه وفيما قوله اذا جرى فلا بأس به مكررا
وكانه اشارة الى انه اشتراط حكم الحكم بكونه على خلاف مجرى الارض الصلبة
فلعله شرط في تحقق الموضوع لا في الحكم فانه اذا انقطع زمانا قطرات
معدودات التقى مطرا بل انما المطر اذا بل كل الارض وجرى الصلبة منها فلا
ويحتمل بعيدا الجريان في المحل الملاقة المتنجس لكن بعض العبائر لا يحتمل ذلك
كحديث علي بن جعفر عن اخيه قال سالته عن المطر يجري في المكان فيه
العذرة فيصيب الثوب ايصلي فيه قبل ان يغسل قال اذا جرى فيه المطر فلا بأس
ويمكن جعله قرينة بقية لغيره ويترائى من بعضها عدم تنجس المطر بالتغير ايضا
وموانه قال لابي الصوم ليس بعين ماء المطر اري فيه التغير واري فيه
اثار القذر الى ان قال الصوم ما بذا بأس لا تغسله كل شيء يراه ماء المطر
فقد طهر لكن قوله واري فيه اثار القذر عطف تفسير بدل على ان المراد بالتغير
وجود اثار الغير فيه لا التغير المعروف وعموم كل شيء يراه بالنسبة الى ما يقبل
فقد يطهر المطر الا يحان النجسة ما بقيت عينها وفي مرسلة مقبة عن ابي عبد الله ع
في طين المطر انه لا بأس ان يصيب الثوب ثم تمشة ايام الا ان يعلم انه قد نجسه شيء
بعد المطر ولعله بيان للعادة والظاهر فانه يبعد عادة ان يصيب الارض
نجاسة خارجة الى ثمانية ايام والا فلا وجه للتقييد بالثمانية ايام مع استثناء
العلم وفي اخر قال الصوم طين المطر لا يخبر يعني لا يخبر لانه والخال لا فقد
طهر لانه لا يخبر بعد والماخذة في احكام ثمانية احاديث في اكثرها

تشبيهه

تشبيهه بالجاري ولعله الصدوق افراد الجاري بالعنوان لدلالة التشبيه
على ان للمشبه به عنوانا خاصا عند الشرع واكثرها مطلق من جهة المادة كقوله ع
ماء الحمام لا يخبر شيئا وقوله ع ان ماء الحمام كماء النهر يطهر بعضه بعضا وقوله ع
ولا يجنب ماء الحمام لكن يقيده قوله ع ماء الحمام لا بأس به اذا كانت له مادة
وهو صدوق في تقييد الفقرا الاخيرة ان الصدوق في تقييد هم ما لم يغلب احتمال نزوله كون
ذلك مورد اخباره فبعد انقطاع المطر يخرج عن مورد الاخبار فيلحقه حكم التقيد ان
كان فيه القيد الثاني الماء الواقف وهو غير النابع سواء جرى في الارض
او كمياه الحياض والاواني والكان مورد الاخبار ليس هو الصدوق في الواقف
هو الماء النقيع والغدران والحياض الا انه يبعد ان يصدق على الجاري
الغير النابع الذي لم يبلغ حد الكر اسم الجاري وماء النهر الذين هما المعبر بهما
في اخبار الجاري فمهما لم يصدق عليه حكم التقيد ان كان مقداره كرا او
حد الكر الف ومائتا رطل بالعراقية مرسلة عن الصوم قال الكر من الماء الذي
لا يجري شيء الف ومائتا رطل وبها عمل الاصحاب من غير رد وحملوها على العراقي
اذ لا اقل منه وكما يفيده حديثان عنه ع ان الكر ستمائة رطل لكن حملوها على
المكي وهو ضعف العراقي فيؤيده الا ان راوي احدهما محمد بن مسلم وهو عراقي
يناسبه الخطاب بالعراقي ولعله كان البلد المكة المعظمة وحمله على العراقي
او المدني الذي هو عراقي فحمل الشيخ ضعيف انه متروك بالاجماع والرطل بالفتح ويكسر
وكثر اطلاقه على العراقي ينتهي الصرف اليه عند الاطلاق وهو مائة وثلثون
درهما فيكون احد وتسعين مثقالا شرعيا اعني ثمانية عشر حمصة الان كل عشرة دراهم
سبعة مثاقيل فالكر مائة الف وتسعة الاف ومائتا مثقال شرعي واما بالصيرفي
الذي هو شرعي وربع فاحد وثلاثون الفا وتسعمائة مثقال وبحقة بلدنا تبلغ

التي هي تسعمائة مثقال وهو احد وتسعون حقة وبالمن التبريزي في زماننا
الذي هو ستمائة وايعون مثقالا صيرفيا يصير مائة من وثمانية وعشرون
منا الا عشرين مثقاله وبالتبريزي في الزمان السابق مثل زمان المجلسيين
الذي كان ستمائة بالكسر يصير مائة وستة وثمنون منا ونصف مع الكسر
بالضم وله في اللغة خمسة معان الملك ونهر يعبر من وسط تفليس وموضع بقاير
وكورة بناحية الموصل وملكال للعراق ستة اوقار حمار وهو ستون قفيزا
او اربعون اردبا والقفيز ثمانية مكاكيل والمكول صاع ونصف فهو
اثنا عشر صاعا فالكر سبعمائة وعشرون صاعا والصاع خمسة امطال كما مر
للانه اربعة امداد والمد رطل وثلث فالكر على هذا مائة الف رطل و
ثمانمائة واربعون رطلا واذا ردت اربعة وعشرون صاعا
فالكر ستمائة وستون صاعا او ست وبيات والوسيه اثنان وعشرون
او اربعة وعشرون هذا فيصير الكر في اللغة باي حساب اكثر من معناه الشرعي
المشهور مع ان لفظ الكر في اخباره المطلقة من حيثية التقدير يرجع الى معناه
اللغوي فالمتبادر عند العرف فان تحقق بالاخبار المعتبرة له معين صار
حقيقة شرعية او تشرعه وان تساقطت لتعارضها وزنا وشبرا فالمرجع
هو اللغة وقد قال ببغداد وما حوله بالمساحة لهذا نقلده في الخبر الذي اجماعا
عمليا ليصير مؤيدا اذا المراد به اكثر الاصحاب لا جميعهم لانهم لم يتفقوا بعد في
ضبط الرطل فمنهم من احاط بجعله مكيالا ومديانا على انه طاس في النقل له
محقق لانه قال ولا اعرف منهم رادا لها ولو تحقق فغير حجية كلام الله
بحق منقول ومنقض بتغيير في النافع عن الاسكلة باشهر الروايات بعد قوله في

تقدير

تقدير الكر روايات بالشبر بعد عدم انعقاد الاجماع في الوزن لا يفيد عالم
بعقدة في المساحة فذهب الاردبيلي الى ان مجموع ابعاده ثلثة عشر شبرا
ونصف والمشهور الى انه سبعة وعشرون شبرا فقد ابعاد الصدوق قال
روى ان الكر هو ما يكون ثلثة اشبار طولا في ثلثة اشبار عرضا في ثلثة اشبار عمقا و
انبطاحي وجمع الى ان الاقل كاف واعتبار الاكثر على وجه الاستحباب لكون الشيء
اشبار اليه ملصقا بقوله او كان كل واحد من طوله وعرضه وعمقه ثلثة اشبار ونصفا
بشبر ستوى الخلقة منبرا بوالد كفاية الوزن عنه وبالعكس لتفاوتها كثيرا وعندي
ان العبرة بالوزن للاباحة لان حديث الوزن وان كان مرسلا لكنه صحيح بان
اشعير ومعمول به وترك المعارض اعني حديثي السمائة ولا معارض له غيرهما
واما احاديث المساحة فبسبعة كل يعارض الاخر تعارضا لا يقبل التوفيق
لا يحتمل فيها مرسلة عن الصدوق قال اذا كان الماء قدر قفيزين لم يجنب
والقفيز جرتان محمد القفيزي على ما سبع الكر بقدر اربعين قلة بحر
والواحدة نحو خمس قرب بعيد جدا وحملها على التقية اقرب لان المخالفين
منهم قالوا بذلك وحدوا القفيز بخمسمائة رطل عراقي وعندهم مائة وثمانية وعشرون درهما
ومنها ما اشار اليه الحر في جواب المدينة وقال الكر مثل جب هذا و
وسعة الجب مقدار الكر بعيد جدا ومنها ما عبر بالذراع فذراع واحد قال ذراع
عمقه في ذراع وشبر سعته وفي الاخر ذراعان وشبر في ذراعين وشبر
والظاهر ان سعة البئر هي شمل الطول والعرض ومنها ما عبر بالاشبار
فاشان عميقان على ثلثة اشبار في كل من الجهات الثلث واثنان على ثلثة و
نصف واظهرها ما عن اميه عن الصدوق عن الكر مسافة كم يكون قدره قال
اذا كان الماء ثلثة اشبار ونصفا في مثله ثلثة اشبار ونصف في عمقه في الارض

وازيد سباع درهم

فذلك الكر من الماء وفيه اجماع الى ان هذه المساحة تسع وزن الكر غالبا في المتوسطة في الخفة والثقل لان المساحة موضوعية بان يكون الكر عبارة عن تلك المساحة وليس هذا كله القول بعدم اشتراط الكرية في عصمة الماء فتقول ان اخبار الكر بيان لمقدار لا يتغير عادة بالنجاسات ملاقاة وورودا عليه فخرج لذا كان الماء قدر كر نجاسة شيء اي لا يتغير شيء ما يتبدل وارد عليه لان عمومات طهارة الماء حصرت مكاشفة في التغير فيغير عما عن التغير بالنجاسة فتعارض بين اخبار التحديد بل كل بالنسبة الى مكاشفة التغير والمعايير متقاربة ولذا ما عرف بعضها بالكيل قال ان المقدار الفلاني لا يتغير واذا عبر فقد يعبر بشيء كما في حديث القلة فانه قال الكر سبعة ارطال وقد يشد فيقول الكر من الماء الذي لا يتغير الوف مائة رطل فكانه اشارة الى درجات الكثرة وهو مفهوم ما يضيفه لوافق منطوق العمومات والمعارضها وفي مصباح عن شهاب ابن عبد ربه انه اتى الصادق عليه السلام فابتدئه فقال جئت لتسئلني عن الغدير يكون بفناء الحيضة التوضأ منه او لا قال نعم قال توضأ من كاتب الاعراب الا ان يغلب الماء الريح فينتن وجئت تسئل عن الماء الراكد فيأتي لم يكن فيه تغير وريح غالبة قلت فما التغير قال الصفرة فتوضأ منه وكلما غلب كثرة الماء فهو طاهر واخره يعطي الغاية الكلية على ان الظاهر ان السؤال الثاني كان عن الماء القليل فان الراكد لا يقابل الغدير حتى ينفك عنه ويحمل سؤاله عن الراكد لانه الغالب الراكد لم يتجس الا بوقوع النجاسة فيه ما لم يتغير احد اوصافه الثلثة المنصوص بالثانية احاديث جمة منها هذا اللفظ اذا كان الماء قدر كر لم يتجسه شيء فان تغير نجس اجماعا

والعمومات ويطهر بالتشديد والباء المفعول بالقاء كردفعة عرفية بحيث لا ينفصل تمام اجزاء الملقى منه الملقى عليه حتى يزول التغير فانه طاهر مفيد وهو زوال التغير بالكر الطاهر فان زال بنفسه او بعلاج لا يطهر وان لاقى وما زال لا يطهر فان المنفصل اجتمع الى ملاقات كر طاهر اخر والا فالماء ما يزول به التغير ولو قل ويتغير بالملاقاة لمناسبة قوله يطهر بالتشديد والمطهر هو الملاقات ولو اتفق بلا اختيار وهذا مبني على كفاية القليل بالملاقاة فانه كان المطهر اقل من الكر يجب بملاقات الكر المتغير فلا يطهر لكن يجري هذا الاشكال في كل تطهير بالقليل وان كان اقل من كر ولو بمثقال يجس بوقوع النجاسة فيه اعم من النجس والمتنجس وان لم يتغير احد اوصافه على المشهور شهرة عظيمة مستندا الى اخبار كثيرة قيل يبلغ عشرة الى ثمانين لكن يطرء الاستنباط ودلالة الالتزام بملزمات غير ثابتة اذ لا دلالة صريحة فيها على النجاسة والى مفهوم اخبار الكر واقول اما الاخبار فلم اقف على كثرتها والموجود في كل مع قول صاحبه بوقوف المشهور لا يتجاوز العشرة واغلبها محتاج الى التاويد يوافق المشهور واغلبها قابل كلها لمورد الوضوء والغسل وقد علم من الشرع وقالت الفقهاء باشتراط نظافة راكدة على الطهارة في مائها حتى كره الطهارة بالماء المسخن بالشمس والاغتسال به لغسالة الحمام مع عدم العلم بنجاستها وكان الاصحاب يسئلونهم عن طهارة غسالة الكنيف مع عدم العلم بنجاستها وباعرونهم غالبا بالاجتناب وعدم تطهير الكلب منه وبالجملة احتمال ان المرغوب هذا الاجتناب والامر بالدراقة لخصوص مورد الوضوء والغسل كاف في ابطال الاستدلال بها في مقابل العمومات الصريحة الكثيرة التي للقبيل بها والمرد لها على ان بعضها محتمل لتغير الماء بالنجاسة

واذا صار نجسا بالملاقات او بالتغير فطهر بالقاء كر دفعة عليه وبذلك نزل التغير والنجاسة
واعلم انه يؤيد القول بعدم تنجس القليل الا بالتغير شيئا الدول ما قاله صاحب الوافي
من انه لو تنجس بالقاء الماء جاز ازالة النجاسة بالقليل منه بوجه من الوجوه لان كل
جزء من اجزاء الماء الوارد على المحل النجس اذا لاقاه كان متنجسا بالملاقاة خارجا
عن الطهورية في اول آنات اللقاء، ومالم يلاقه لا يعقل ان يكون مطهرا والفرق
بين وروده على النجاسة وورودها عليه مع انه مخالف للنصوص لا يخفى وجهه
في ذلك الجزء الملاقي ولزوم تنجسه والقدر المستعمل لكونه دون مسمى الكرية لا يقوى
على ان يعصمه بالاتصال عن الانفعال فلو كانت الملاقات مناط التنجس لزم
تنجس القدر الملاقي لا محالة فلا تحصل التطهير اصلا والقول بالانفعال هنا لكن من
بعد الانفصال عن المحل الى ملاقاة النجاسة ممن بعد التكلفات ومن ذا الذي يرتضي
القول بنجاسة الملاقي للنجاسة بعد مفارقتها منها وطهارة حال ملاقاته لها بل
طهورية نعم يمكن الفرق بين ملاقات الماء لعين النجاسة وبين ملاقاته
للمتنجس وتخصيص الانفعال بالدول والتزام وجوب تعدد الغسل في جميع النجاسات
كما ورد في بعضها الدال بمفهومه من غير تراض الخصمين فان القائلين بالانفعال
القليل لا يقولون به والقائلين بعدم الانفعال لا يحتاجون اليه ولن الممكن الاستدلال
عليه بما ورد في ازالة البول من الامر بغسله مرتين اذا غسل في اجانة اشهر الاقوال
بالتطهير بالقليل مطلقا مع ورود النص عليه ايضا غير انا نقول انه جمع للاطلاقات الاخبار
الغسل فيكون الاخبار الدالة بالتطهير بصبه في القليل مشعرة بقلته بصب الماء عليه
غيره والمطلقة مثل قوله: اغسل وليلد اخرى المراد بان نقول لو انفعل القليل
بالقاء الماء امر بالتطهير به وقد امر به فلا ينفعل وهذا لا يقصر من استنباط
المشهور من الامر بالاراقة النهي عن الوضوء والشفاء ما قاله ايضا من انه لو كانت

الكرية

الكرية شرطا لكان اولى المواضع بتعذر الطهارة المكة والمدينة لشهر ما قيل
اذ لا كثير فيهما المياه الكارية والابار الكثيرة ومن اول عصر النبي صلى الله
الى اخر الصحابة لم ينقل واقعة في الطهارة ولا سؤال عن كيفية حفظ الماء عن
النجاسات وكانت اوانيهم يتقاطرها الصبيان والاماء والذين لا يحترزون
عن النجاسات بل الكفار كلها هو ظاهر من تتبع الآثار والتأثر قول السيد بعدم انفعاله
اذا ورد على النجس والا لما يمكن التطهير به مع ان ادلة الانفعال والقائلين به
ما فرقوا فكانه سرى ما قدر على الالتزام بالانفعال مطلقا للعمومات والخصوصات وما خالف
المشهور شاذ والعامي والمعرض وجميع قالوا بعدم الانفعال مطلقا فاجماع في طرف
المشهور ان نقل فليس بحجة ولو كان حجة فهو كاخبار الواحد فيدخل في المعارضة و
يسقط بما تقدم والرابع قول جماعة بتطهير القليل المتنجس بالمرة لو ثبت على الانفعاله لصار هذا الحكم نجسا وكيف يبقى تطهيرا للمحل النجس وان لا يقول
بعضهم بعدم انفعال القليل مطلقا لكن قوله هذا السيد زمنه الثالث من المياه
ماء البئر وهو مصطلح شرعا فيما كان له مادة ان تغير بوقوع النجاسة فيه نجس
ويطهر بزوال التغير بالنزح خصوصا للامر به في عدة اخبار فيها قوله فينزح
منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لان له مادة وان عارضها بعض المطلقة
الظاهرة في نزح الجميع مثل قوله ينزح البئر والصريحة فيه مثل قوله تنزح كلها
وحديث الزاوج بدلالة عنه لكنها مؤولة بما لو توقف زوال التغير عليه او بطاقة
او مطلق زوال التغير ولو بنفسه او بعلاج لانه كان علة لفقد الطهارة
فاذا زال المانع عاد الممنوع ولانه حصل غايته في الجملة فيخرج فهو المطهر ولانه
لو لم يطهر به لكان حاله بلا تغير اسوء منه معه اذ بعد زواله لا يتبين مقدار النزح

فلابد ان ينزح الجميع والا وان لم يتغير فنحو على اصل الطهارة مضافا الى
المستفيضة الخاصة مثل قول الصادق عليه السلام لا يغسل الثوب ولا يعاد الصلوة مما وقع
في البئر الا ان ينتن فان انتن غسل الثوب واعاد الصلوة ونزحت البئر وفي مثل
انه استقى عذبة دلوا فخرج فيه فأرة فاستقز اخرى فخرج فيه فارة
ثم ثالثة فاستقز الثالثة فلم يخرج فيه شيء ثم صبه في الاناء فصبه وتوضأ
منه ونزح دلاء لعلم ان عدم امره بغسل الدلو وبه العذرة تقرير لعدم انفعال القليل
اذ من البعيد ان لا يصيبه شيء من الماء في المرتين وقد صبها لكن الدلو يكون طهارته
بملاقات البئر في الثانية وجماعة من اصحابنا حكموا بنجاستها بوقوع النجاسة
فيها وان لم يتغير ما وفيه نظر الا الامر بالنزح في الموارد الخاصة وللنزح الا
عن نجاسة حضورها بملاحظة قيودات التراوح والتأكيد فيها والامر ظاهر في
الوجوب لكنه عند المصنف محمول على التغير وعلى الاكتساب والتنزه وعند جمع على
الوجوب التعبدي لا يبعد ان يفتقر الى نية التقرب بل ما يقابل النجاسة وهو التعبد
لم يعهد في الشرع مثله في مثله ولذا لم يلتزم به العدة مع انهم ادرى بمذاق الشرع
بل اضطروا الى العفو بالنجاسة على خلاف القاعدة ونظر الى قوله لا تقع في
البئر والا لفسد على القوم مائهم واجابوا بان الاصل دافع منها النجاسة وتنفر الطبع
للشرب لكن صدر اكبر امره بالتيمم وتسويغ مثله التيمم بعيد الدان يكون البئر
محلوكا للغير لكن ذلك كله لا يقاوم الصحاح المستفيضة المطلقة والخاصة مثل الصحيح
عن ما دبر وقع فيها زنبيل من عذرة رطبة او يابسة او زنبيل من زبل ترحض الصلوة
الوضوء منها قال لا يتبين ما وجب نزح الجميع من باب التداخل فيه على احد
الاقوال فيه والاحوان مشوش واربعون دلوا او الضرب في الثاني يوقع السكر
والفقاع للطلق الخمر عليها في عدة اخبار مثل كل مسكر خمر وفي رواية ما اسكر كثيره
فالجرعة منه خمر وقوله الخمر ثلثي خمسة اه وقوله الفقاع خمر مجهول والخمر منصوص

اجماله في الصحيحين وان مات فيها بعير او صب فيها خمر فلينزح وفي احداهما ثور
بدل البعير لكن الصب كانه ظاهر في الكثرة فلا يشمل القطرة وقد تشمل بما
تعبير هما بوقوع لا ايضا فلينزح مطلق وكونه في مقام البيان لا يعين نزح الكل
اذ لعل المطلوب نزح عشرين وان قل على ان اطلاق الخمر عليها لا يقتضيها به
في كل الاحكام بل في الحرمة فقط فان في الاطلاق تشبيه وهو اذا اطلق
رجع الى اظهر صفات مشبهه به وهو للحرمة والمنى ودم الحيض او
الاستحاضة او النفاس فيها والنفض فيها او موت بعير فيها وان تعذر لعذر انزحا
تراوح ثمانية رجال لذلك وحلفا بان ولو كانوا اقوى منهم بان يقبضوا عليها
للنزح فثلث اثنان اثنان فثلث مدوم النزح يوما من الفجر فقليد مما قبله مقدمة الى
المغرب وقليد بعده بمثله وللبقارة النزح عتابا وبهم الا لصلوة الجماعة
مع كون الامام منهم فكان كل اثنين يريح احدهما لقوله في حديث فان غلب
عليها الماء فلينزف يوما الى الليل يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فينزفون
يوما الى الليل وقد حذرت والدليد غيره وهو كاف لانه معمول به بلا معارض ولفظ
القوم ظاهر في الرجال ولفظ يقام عليها وينزفون لكونها مضارعا دال على استمرار
النزح تمام اليوم واستثناء زمان صلوة الجماعة يستفاد من ادلتها واهتمام الشارع
فيها بحيث لا يسهل ترك هذه الامور لها فكانه مسلم معهود في الشرع ولفظ الى الليل مشعر
على ان الشروع للامر ان يكون من اوله كتقصير المسافر عاد الامر ولو لم يكن الا قضية لتذكر
على ان المراد باليوم بعضه كبعض اعني اليوم بليلته كما حققناه في نظيره نا
عامي الكتاب في قوله تعالى مالك يوم الدين ان معناه الشرعي اذا في لسان الشارع اذا
تعذر الحقيقة فالمتبادر او لا من سائر المجازات فلعله وجه لقول البعض بان المراد

ما وقد ورد في القطرة منها ومن
الدم والبول المشوش وفي خبر اخر
في مطلق الماء من القطرة عشرة
فكيف جمعوا بالوقوع وحلفوا
الواقع ٣٣

من طلوع الشمس الا ان يكون هو معنى كتغير وهو خلاف التحقيق وقوله ثلثين
اثنين دليل على ان المراد بالقوم اربعة فصاعدا مزدوجا ولفظ اليوم يأتي عن
كفاية مقداره من الليل او الملفق واطلاقه لا يفرق بين القصير والطويل
وتكراره والرفيق على لزوم استغراقه بالنزح فاعداده الاتية يكون قبل الفجر
وفي كفاية نصف يوم ونصف من غده مع الدقة وصرح وجوبا نزح كر من
الحمار والبقرة وشبههما الى الجمل لان الباقر لما سئل عما يقع في البئر ما بين الفأرة
والسنور والشاة قال كذلك نقول سمع دلو قال حتى بلغت الحمار و
الجمل قال كر من ماء لكنه من جهة الموت مطلق الدال يدعي ظهوره او بقي الا
نزح الادمي كما بينه والدكاته الدموت ونزح سبعين لموت انسان لقوله ع
في خبر وما سوى ذلك مما يقع في البئر فيموت فيه فاكبره الانسان ينزح منها سبعون
دلوا واقله العصفور ينزح منها دلو واحد وما سوى ذلك فيما بين بين وقال
في المعتبر ان رواته ثقات وهو معمول به بين الاصحاب وخمسين للعذرة لقوله ع
في خبر بن عن العذرة تقع في البئر قال ينزح منها عشر دلاء فان ذابت
اربعون او خمسون دلوا فذكر الخمسين منها بعد او جبوا في باب الوجوب التخيير
فانه يصدق على كل فرد من خصال التخيير انه واجب تخييرا والواجب منها
احدها والدم الكثير بنفسه عرفا لا بالنسبة الى كثرة ماء البئر وقلته كما قيل
عن البيان والمشهور على الاجماع ونقل الخلاف كما حكي عن بعض ولم
يوجد له مستند من النص فان صح ما في الصحيح عن رجل ذبح شاة فاضطربت
فوقعت في بئر ما واوداجها تشخب دما هل يتوضأ من ذلك البئر قال ينزح
منها ما بين الثلثين الى الاربعين دلوا ثم يتوضأ منه ولا بأس به ولم يستفد منه ان

يزيد على ثلثين ولو احد وان احتمل كفاية الثلثين البيض واربعين من
الكلب والسنور والخنزير والثعلب والارنب لقوله ع وان كانت سنورا
او اكبر منه نزح منها ثلثين دلوا او اربعين دلوا وفي خبر آخر السنور عشرون
او ثلثون او اربعون دلوا والكلب وشبهه وفي الكلب اخبار نزح الجميع حملها
الشيخ على التغير وفيه وفي تأليه اخبار نزح دلاء اجماله حملها الشيخ على الاستحباب
في الخبرين لكن في بعضها يجزيكم ان تنزح منها دلاء وهو ظاهر في الفضل والبضع
في خبر فيه وفي الفارة ع والسنور والدجاجة والطير قال فاذا لم يتغير او يتغير
طعم الماء فليكفيك حتى دلاء وان تغير الماء فحدثه حتى يذهب الريح فلم
يكتف الاصحاب بالاجمال على اجماله وحمله الشيخ على خروج الكلب حيا بكره قوله لم يتغير
فان مورد نفي التغير واثباته بعد الموت لكنه يأتي كثيرا قوله ع في
اخر اذا وقعت الكلب فيها ثم اخرج منها حيا نزح منها سبع دلاء وفي السنور
خبر بالسبع وبول الرجل لقوله ع وقد تسئل عن بول العبد العظيم يقع في البئر
قال دلو واحد وعن بول الرجل قال ينزح منها اربعون دلوا وقال الكل ان
الاخبار متواترة بنزح اربعين لبول الانسان فيشمل المرأة البالغة وفي مطلقه
خبر بالدلاء اجمالا وخبر بالنزح جميعا وخبر بالثلثين ونزح عشرة دلاء
للعذرة اليابسة اي غير الذرائبة وان كانت رطبة بالاصل فان الخبر مطلق
وهو جزاء عن العذرة قال ينزح منها عشر دلاء ولعل تعريج اليابسة وجعلها
مقابل الذرائبة مع ان الخبر قابلها بغيرها لان الرطبة تذوب غالبا بمجرد
الوقوع والدم القليل قابلوا به الكثير تغيرا بالمناط ومورد الاخبار مصداقها
كدم الشاة في الكثير والدجاجة والعصفور في القليل والمقدر في خبرين دلاء

فغسروها بالعشرة لبعض الاعتبارات وسبع لموت الطير لشذة اخبار
لعموم قوله في الدابة الصغيرة سبع دلاء والغارة مطلقة لعدة اخبار وبعضها
خبر بالشذة واخر بالجمعة واخر بالاربعين واخر بالجميع وحمل على التغير
او اذا انفسخت اربال شعرها من جلدها كما في خبر اورزال جلدها وهو ان
كما في خبر اخر وهما غالبا متلازمان او انتفخ وليس في اخبار السبع ما يدل عليه
الا لزومه للمنفخ نعم هو في خبر نزح الجميع ولم يعبد به الدم التغير واما الذي
تقطع اعضائها فعشرون كما في خبر لكنهم لم يقيدوه بالعنوان فكانهم ادرجوه
في المنفخ ودخول الصبي غير الرضيع لقوله ينزح منها سبع دلاء اذا بال فيها
الصبي او وقعت فيها فارة وكونها واعلم انه لا يشمل وقوعه فيها سيما اذا وقع
قطرة وفيه خبر ينزح الجميع محمول على التغير وغسال الكلب للاربعة اخبار
وان عبرة في واحدة منها بالتمرغ في البئر لكن بقيتها دل اخر لقوله يدخل فيغسل
وخروج الكلب سواحيا لما تقدم وخمس للدرق الدجاج على اشد بعض
معلوم وهو عجيب لانه طاهر الا اذا قيد بالجلل كما قدمنا ومثنى للغارة
للخبر ولعموم قولهم اذا سقطت البرشتين صغيرتين فيها فانزح منها دلاء
بناء على ان اقل الجمع ولعله لشمول الخبيثة البيضة ودخول العصفور وشبهه في الصغير
وبول الرضيع لما مر وعندي ان ذلك كله مستحب وهو الاوفق بالاصل
عند المتاخرين ولذا ما اطبقت فيها ولشهرته لدى شذة احتاط فيها
ومضمون بعضها وتسهيلا الصعب وتشديدا السهل فتدبر فقد ظهر لك
فتم عمومات الطهارة القسم الرابع من الماء المطلق سؤر الحيوان
انسانا او غيره وهي كلها طاهرة الا سؤر الكلب والخنزير والكافر والسؤر البقية

الفضلة

الفضلة من الشيء بعد ما اخذ منه ومن الطعام والشراب ما يقي منها بعد
الاكل والشرب والمراد هنا ما باشره جسم حيوان بشرب وغيره وجهة
افراده وجود العنوان المعظم له في الاخبار فان الماء والمكان لا تتغير
باد شيء لقاهريته لكن يسري اليه اثار ملاقيه المعنوية لرطوبته ولما
كان شان الفقيه النظر في الماء من جهة الطهارة والنجاسة قالوا ان السؤر
تابع الحيوان فيهما وقد يراد التعميم للاثار المعنوية فبقي فيهما وفي الكراهة
وهو لا يفيد اذ ترتب جميع احكام لحمه ولا يكره سؤره فليتبع صريح الاخبار اذ لا
يحيط بمفادها طائفة فسؤر الدر طاهر لانه طاهر غير مكروه شربا وطهارة
لشدة اخبار اظهرها قوله في لا تمتنع من طعام طعم منه السنور والا من شراب
شرب منه وهو مطلق وفي غيره صرح بالاذن في الوضوء وعلله بانه من اهل
البيت الا يغيبن ان يتغير منه الطعم او انه يعير النجيب وبانه سبع ومن
جنس السباع في الواقع لا في العرف ومعناه غير معلوم الان السبع الشجاعة
الغير المتفكة عن القوة وبعض الصفات العالية عال مقامه مكرم عقد بخلاف
غيره لما فيهم من دناءة الطبع وقالوا ان الكلب والخنزير لبس من السباع و
يعارضها عموم المرسلة ان الماء كان كرا سوداء كثيبة لا يحمل خبثا فتخصص
عما انه كلام الراوي نقلا عن فعله فلا عبرة بعمومه ومفهوم ما في الباب
عن سؤر ما يؤكل لحمه فيدفع بان موارد السؤال عن الطير فلعل عمومه لما نبه
اليه بقوله لما سئل عما تشرب منه الحمامة كل ما اكل لحمه فتوضا من سؤره
وظهور الكثرة في قوله اما الدبر والبقر والغنم فلدبر بعد ان سئل عن الشرب
سؤر شيء من الدواب وتوضا فيجاب بان الدر سبع للدابة واللام ما تشبه فيها

او اسئل عن الوضوء بما ولغ الكلب فيه او السنور او شرب منه حمار او دابة
او غير ذلك يتوضأ منه او يغتسل قال نعم الا ان يجد غير فتتيمم عنه
فيجاب بدلالته على افضلية التيمم عند وجود الغير لا الكراهة اذ لا سبيل على
غير الافضل مكروها بل قوله نعم يدل على عدم الكراهة نعم لو كان بدله لدل
ان لا يوجد غيره لدل على الكراهة على انه موهون بمسئلة الكلب للتصريح
بنجاسته في اخباره فيحمل على التقية او الكراهة كما فعله الشيخ فيخرج عن السورية
اذ لا يطلق السور على الكلب الصيد وسؤر الحائض مع الكلوم النجاسة
طاهر للاذن في شربه ومكروه للتوضؤ منه للنهي عنه في سبعة اخبار ولشرب
من سؤر الحائض وللتوضؤ منه وبنا حيزان مرخصان في الوضوء مع كونها
ثلثة محمولا عندي على الجواز او تخفيف الكراهة اذ يستفاد من سياق الاخبار
ان كراهة الوضوء لشفه اكيفي للاحتمال النجاسة كما قال في المرأة الطامث
اشرب من فضل شرابها ولما جاز ان التوضأ منه فتقييد الكراهة بصورة عدم الدم
خلاف التدقيق لكن شربه لا يكره كالوضوء من سؤر الجنب فضلا عن شربه فلعل
الكراهة اخف من الحيض وسؤر الهرة طاهر صالح للشرب والوضوء لنفي البأس
عنه في الخبر لكن اكله مكروه لنهي النبي صلعم عنه واما كراهة الوضوء فغير معلوم الا من
عموم المسئلة المتقدمة لكنها مخصصة من جهة الوضوء واما اذا وقعت في الماء وخرجت
حيا فيكره للشرب والوضوء ويرفض بالكر منه ثلث مرات قليلا كان او كثيرا وكذا
العقرب كما في الخبر وان مات العقرب في الماء فهو مكروه للوضوء ابدا بخلاف
الخنفساء فانه يرفض بالقائه واما الوزغ فيكره كل ما يقع فيه مطلقا وكذا الحية
لكن اخف منه ونفي البأس عن سؤر العطاية وهر وبيته كما مر يرضى وهو
اعم من الكراهة والعدم الكراهة فظ وكل حيوان مات في الماء القليل فانه

لا ينجس

لنفس سائلة اردم يخرج بقوة وتدافع كوثوب الماء من الفوارة يفيد
النجاسة مع التغير او مطلقا على الخلاف والا فلا للاصل والعمومات وعدة اخبار
خاصة من غير معارض عدا ما احاكقوله لا يفسد الماء الا ما كانت له نفس سائلة
واعلم ان في اخبار الاستبراء ما يمكن الاستدلال به على الفعال القليل بالقائل بعد
الدقة لا يقرب الصراح منها فقد رما يقاوم العجاج الكثيرة الماضية فان في سؤر الكفار
جزاعنه انه كسؤر ولد الزنا وسؤر اليهودي والنصراني والمشرك وكل ما خالف
الاسلام وكان اشد ذلك عنده سؤر الناصب وهو صريح في الكراهة لا المجاسة
وعلى ان النجاسة موهون بكون ولد الزنا خلف الاجماع والضرورة وكذا
ان الناصب ان اريد به اهل السنة كما هو الغالب في الاخبار والمصرح به في بعضها
بقوله لا ان علامته بغض علي تقديم غيره عليه وليس الناصب من نصب لنا
العداوة بل الناصب من نصب لشيعتنا على انه معارض بخبر اخر عن الرجل
هل يتوضأ من كوز او اناء غيره اذا شرب منه على انه يهودي فقال نعم فقلت
من ذلك الماء الذي يشرب منه قال نعم وفي شرب الخنزير امر بالغسل سبع
مرات وفي الكلب امر بالاراقة والغسل بالتراب ثم بالماء ونهي عن شربه
والتوضأ وفي الخبرين صرح بالنجاسة وبما انه يغسل عن فضل الحيوانات
فقط للاتباس حتى اشهر الى الكلب فقط رجس نجس للاتوضأ بفضله وعنه
طاهر لا اذن في الشرب والتوضأ في سؤر الحيوانات حتى قال السائل
له الكلب قال لا قلت السبع قال لا والله انه نجس لا والله انه
نجس لكن الظاهر ان المراد ان الكلب نجس لان سؤره نجس فان الزجر
في الاول جر لفظ الكلب المقدر بقرينة السؤال واليه يرجع ضمير بفضله فلو كان
المقدر فضله لقال لا تتوضأ به وضمير انه في الثاني للكلب لانه جواب قوله
السبع وهو سؤال عن الكلب نفسه لا عن فضله وفي خبر عنه ان الله

لم يخلق خلقا كبيرا من الكلب واما المضاف فهو المعتصر من الاجسام او
الممتزج بها مما يسمى باسمه الاطلاق كماء الورد وغيره وخبر جواز الوضاءة منه
متروك والمرق وهو متجسس بكل ما يقع فيه مما لا يمكنه التحرز عنه كان الماء قليلا
او كثيرا بلا خلاف فظ للاخبار الآمرة بالاهراق والغسل وترك الاكل اخذا بالاحوط
طبخت واذاه العذرة فارة قال يهراق مرقها ويغسل اللحم ويؤكل والعمدة الامر
بغسل اللحم فان الاهراق اعم وضم المنع عن الصرف اليه فيتم بما لا يقول به
احد الشارع واما حكمة الامر فلعله غير عالمنا ولو انحصر فيه لاستدل به ايضا لان
ان موارد الاخبار هو القليل المتنجس بالمضاف فلا دليل على نجاسة الكثير لان النجس اذا القى
الماء الكثير فيه وتيقن معه بقاء الوجود وهذا كاف في النجاسة الا ان يثبت عصمة الماء
وقاهريته من الشرع لا بمجرد الماء كما قيل وعدم تغيره به لا يقتضي ذلك
النجس قبل الملاقاة واخبار الكر وطهورية ماء البئر تشهد المضاف طرحه عن موضوع
الماء وهذا غير ما ذكر البعض فرجحانه نجاسة قليل الآن من المضاف فالفرق
عن الماء الكثير الماء الورد سيما القليل الرائحة فالعقل يستبعد نجاسة حوض كبير
مرة الورد بالصافة بوقوع رأس زنبورة من البول فيه او وضع رأس اصبع نجس عليه
نعم ان الشرع لا يتوقف بقبول العقل فالعبرة باستبعاده لان ذلك اذا ثبت
حكم الشرع يقينا والعقل هنا لا يستبعد بذلك ثبوته الا انه ثبت وهو لا يستبعد ولا يجوز
رفع الحدث به للاصل والتوقيفية العبادات وتوقف نية القربة على ثبوته في الآية
ولقاعدة الاشتغال واستصحاب الحرمة السابقة المشروط به كالصلوة ومس المصحف
وعدم شمول المائع اخبار الطهارة اياه وخبر وضوء النبيذ محمول على
ما بينه في حديث مفصل من انه صلى امرهم ان يقدموا تمرة او تمرتين في شن
من الماء ليس اربعين رطلا الى ثمانين لتطيب الماء فيتوضئون منه فانهم شكوا اليه

فتم

تغير الماء وفاد طعمه وهذا لا يخرجه عن الاطلاق وهذا خبر السندة الاسكوني وقوله
لمن سئله عن الوضوء باللبن لا انما هو الماء والصعيد وفي خبر اخر انما هو الماء
والتيمم ومع عدم الجواز هنا عدم رفع الحدث به لا اخر منه الامر بالتيمم
بتراب طيب وهو خارج عما نحن فيه وكذا قوله والازالة الخبث والنكاح طاهرا
للاصل لكنه غير مطهر لانه موقوف بحعل الشارع وهو حعل الماء طهورا وايضا
اطلاقه والاستصحاب النجاسة السابقة وعدم حصول الشرط فيما يشترط
بالتطهير وعدم الاشتغال فيما يجب التطهير كالتطهير للمسجد والمصحف ولانه يجب في
اول آنات لقاء النجس فكيف يطهر المتنجس وان جرى شئ في قليل المطلق كما سلف
لكنه ممكن الدفع بترخيص الشارع فلعله في مقام التطهير لا يتجسس بالملاقاة وان تنجس في
غيره لكن هنا مدافع له وقد تقدم بالاشارة الخبث ولعل نظرهم الى ان زوال العين
مطهر كيفما اتفق او الى اطلاق اخبار الغسل ويرد عليهم لزوم الطهارة بزوال الدم
بنفسه وبالمسح ولم يلتزموا بها ورجوع الاطلاق الى الغسل العرفي وهو بالماء المطلق
على ان اخبار الغسل ليست في صدد بيان ما يغسل به حتى يستدل باطلاقها
على انه في اكثر ما ورد به يقينا فيما سيقيد بالماء والمتبادر منه المطلق وقد اذن في الصلوة
في الثوب المتنجس بالدم بعد الماء في الصحيح عن رجل اجنب في ثوب وليس معه غيره قال اف
يصلي فيه الى حين وجدانه الماء فلو كان يطهر بالمضاف لما رخص الصلوة
المحتم لطهارة ثوبها فيه اشطار الماء ولو كان هذا من الدين كثير لكونه نعمة
عظيمة مجبية ولذكره في اخبار طهورية الماء الورود مورد الامتنان وسيأتي كمال
المنة في هذا الدين ودعوى شمول الماء فيما سلف المائع بحكم لانه ليس معناه
عرفا ولا شرعا وانما استعمل فيه الفقهاء مجازا في تقسيمهم الى المطلق والمضاف
واما قوله في خبر ابن بكير ان يغسل الدم بالبصاق وفي اخرانه يغسل بالريق

شيئي الا الدم فمع حملها على التقية كما افاده الشيخ وقصور سندها بالضعف
في الدلالة والارسال في الثاني وعدم عمل المعظم بمدلولها يبعد كون المراد نفي
النجس اعم من جواز الفعل ومن حصول الطهارة وان بعد احتمال الجواز بملاحظة بعض
الظهور وقوله عليه السلام يغسل ما يراه بريق لعله يحمل على ما لا يزول عينه فان غير الدم معفو عنه
صعب الزوال او متعذره بالريق المتعارف في الزوال اعم من الطهارة اذ
لم يلتزم احد بفرق الدم من غيره من هذه الجهة وبهذا يجمع لو كان اكثر
وقال البعض بالتطهير به في الاضطرار ضعيف جدا لان التوضأ لا يفرق فيه بين
الثياب والاضطرار كما في التعدي فان اضطرار المكلف لا يحدث صفة
المطهرية في الماء المستعمل في المضاف مسائل اربع الاولى الماء المستعمل في القليل
اذا لاصق على الكبير بعد الوضوء يغسل منه انه ماء الوضوء وان كان ترتيبا
المستعمل ترتيبا او ارتماسا في رفع الحدث الاصغر طاهر للحدث والخبث ومطهر
من الحدث الاصغر والاكبر والخبث وكذا بقيته ماء الوضوء بالادلة الاربعة للاصل
وعمومات الجواز السابق وعدم المانع منه شرعا بل الادلة فيه قولا وفعلا
تقريرا في المعتبرة المستفيضة فان الاصحاب كانوا ياخذون ما يسقط من وضوئهم
فيتوضؤون به واذن الصادق عليه السلام لمثله لكل مسلم ولعله ممدوح البعض بل التعبد والله حيثما
في سؤله منوم كما سئل عليه السلام اي توضأ من فضل وضوء جماعة المسلمين احب اليك
او توضأ من ركوا بعض محرم هذا الرجل من فضل وضوء جماعة المسلمين وان احب
ويكم الى الله الحنيفية السمحة السهلة وفي خبر ابن بكير عنه عليه السلام كان ليرتب وهو قائم ثم
شرب من فضل وضوئه قائما فالتفت الي الحسن عليه السلام يا بني الا ارابك حدثك
رسول الله صنع كذا واما الحدث الاكبر فبقيته كذلك وكذا ما يمتص فيه لكونه
غالبا كثيرا الجث بمنع كثرة صدق الغسالة عليه واما المستعمل فيه ترتيبا فطاهر

فان في وجوبه ان يتزم القائلون بتنجيس المضاف به في الريق منه

عفي عنه الدم الكثير في الثوب والبدن للضرورة فانه المشهور بين الاصحاب

للاصل والاجماع وستفاضة الاخبار الخاصة وحمل ما لعنها على التنزه او التقية
ومطهر من الخبث لما ذكر وللطهارة وللطلاقة ومن الحدث للتعليل الاتي على
المشهور وهو الاظهر بل المتفق عليه بين تاخر للاصول والاخبار الخاصة بعدم
صدق قطع الماء مع وجوده النهر هو شرط سبع التيمم للطهارة والطلاقة وعدم
نهوض ما استدل به الصدوقان والشيخان للمنع من المعتبرة لقصورها للدلالة
وظهورها في التنزه وقصور الاظهر سندا للدلالة سندا وهو من الصدوق الماء
الذي يغسل به الثوب او يغتسل به الرجل من الجنابة لا يجوز ان يتوضأ منه
وشبهه مع حمله على التقية لموافقته للعامة وهي اقوى مرجح لو كما ومنعا
لكن بمرة شديدا في غاية لكل عمل واجب سيما لغير حضر صاحبه غاية الاحتياط
وغيره في رفع الحدث معلوم سيما الجنابة سيما للغير حضر صاحبه غاية الاحتياط
الجنابة للاعتبار وللنهي مورد اكثر اخبار النهي لان الماء كما يتغير من الخبث
النهر يغيره تغير اطنها يتغير من الحدث النهر يغيره تغيرا باطنا بتفاوت ردائة
هذا الحدث فلا يقل لرقوة برفع الحدث الاخر فان طهارة ما يرفع الحدث
لا يدان يكون اقوى طهرا وباطنا مما يرفع الخبث لان هذا عين طهارة ضعيفة
الوجود لانها من شائة الناسوت وذاك اشراط في قوي الوجود لانه من صفات
النفس ومن عالم الملكوت وسند الكراهة هذا واما شبهة لزوم المنع والنهي عن
الاغتسال بغالة الحمام في خمسة اخبار سيقا دمن سيا قها عدم تحريمية النهي
ومن تعليل بعضها بان فيها غالة وعلة الزنا وهو لا يطهر السابقة اباء
وبعضها بانه موجب الجذام واكثر با بان فيها غالة الناصب وهو اخبث
من كل شيء والتعليل قد ينزل رتبته مدلول كما انه قد يؤيده وقد ظهر مما مر
الدلالة اعتبارا وحديثا عدم الكراهة فيما اذا كان احد المغتسلين الذي سبقه
الغالة والنهي يغتسل بما مندوبا الان نهي لا تغتسل في اخباره وقوله من

كما قال في ص

اغتسل من الماء المرتفع اغتسل فيه فاصابه الجذام فلا يلوم الا نفسه مطلق
الذان يدعى النظر فى المتعارف وهو الواجب لكن الكراهة سرمدى الثبوت
فحيث سبق هذه المطلقات فى اللفظ هو الكراهة فتلخص هنا مطالب
مستفادة من ادلة المقام ٢ طهارة ما ينضح من ماء الوضوء والغسل ويسقط
منه حين الاكتحال سواء كان من الطست او من الارض لغير القذرة او من يده
او من جسده وسواء كان حين صب الماء او حين الغسل وجواز التوضوء و
الاغتسال به ٣ طهارة فضلتها وهى ما يبقى من الماء القليل فى الماعون بعد
الاغتراف منه لها وجوازها بها لعدة اخبار اصرحها عن ميمونة قالت
اجنبت انا ورسول الله ﷺ فاغتسلت من جفنة وفضلت فيها فضلة فجاء
رسول الله يغتسل فقلت يا رسول الله انها فضلة منى او قالت اغتسلت
فقال ﷺ ليس الماء جنابة اقول اريس قذرا ولم يتعد اليه اثر الجنابة بيد او ترك
٣ طهارة غسالتها اى الماء الذى غسل به الجسد بنيته فسقط منه واما الوضوء
والغسل بها ثانيا فيتصور على اربعة وجوه كلها جائز لكن بالكراهة فى صورة غسالة
الوضوء بل باستحباب الوضوء بها مع كمال مرتوضاها ولا بكراهة فى صورة
غسالة الغسل مطلقا وشديدة اذا اريد الغسل الواجب بها مع وجوب الغسل والشد
فى غسالة الجنب بل الاحتياط الذى لا ينبغى تركه ترك مع الاشتباه بمعنى انه لا يجوز
معها التيمم لعدم الوضوء احداث يوجب نجاسة صار انظف من الاول والغسل
رفع خلقة وخباثة فمانه لغسل بها فان الاحداث الكبيرة خلقات والصغيرة عدم
النورية خلقة ولذا حرم معها اشياء لم تحرم معها كالكون فى المساجد والمشاهد
وهيئات الائمة فى حضورهم على الاظهر وكره معها ما لم يكره معها كالاكل والشرب
والنوم والبقاء عليها ودخول بيوت الادرات والقراءة ومس المصحف على اظهر اقوى

جواز اغتسال الجنبين وغيرهما معا فى اناء واحد للاصل والعمومات والصحيح ان
النبى وعائشة كانا يغتسلان جميعا فى اناء واحد وهذا يستلزم غالبا كاس
جسديهما وانضح من مائهما وقوع بعض الغسل بما ينضح من الاخر الثانية لا
العقيل بشهادة قوله المستفاد اذ الدين للكثيرة انه يستعمل فى ازالة النجاسة وبين
الغسالة بجس مرتبة كانت وهى الاولى او مطهرة وهى الثانية سواء تغير النجاسة او
لم يتغير والضابط ان الغسالة بجس مالم يطهر المغسول على الاكثر فتى طهر بالمرة فهى
بجس فقط او بمرتين فما دونها بثلث فهى واذا طهر فغسل سنده وبا فالغسالة طاهرة
اذ لا يريد امرا على المحل واطلاقه الجس يدل على كونها كسائر النجاسات فيغسل
مرة او اثنين على الخلاف لا انها تابعة للمحل فتكون مثله قبلها او مثله بعدها
كما قيل بها وكيف كان فنجاستها اذا انفصلت عن المحل اذ قبله يوجب نجاسة المحل وهو خلف
لزوم استحالة المنظهر بالقليل وهذا اشد وهن لهذا القول فان سنده ادلة
انفعال القليل بالملاقاة وخصوص ما رواه فى الذكرى والمعتبر سالته عن رجل اصابته
قطرة من طست فيه وضوء قال الخان من بول او قذر فغسل ما اصابه
اما الاول فقد مضى الكلام فيه على انهم لو اخذوا به فانما صار طهارته فى المحل وكتابته
به لانفصال او كيف يجس المحل بانفصال اذ لم يجز الملاقاة على ان اذن الشارع
بالتطهير بالقليل اقوى شاهد على استثناء مقام التطهير من عموم انفعاله وثوب
واما الثانى فمع وحدته وضعفه فى الكتب الاربعة وقصور سنده وعدم صلوح الشهرة
لو سلمت لجبره لانها على الاحق لا تجبر ولا جابرة فان غير المجبر كيف يجبر نقص المجبر انما هو
وعلى الجبر فانما هو اذا علم استناد الشهرة اليه وعلمهم به لا مجرد الموافقة ومنا
منكر اغالبا بادلة الانفعال لا به لا تقاوم العمومات والاطلاقات الصريح
المنزل منه فالاحوط طهارتها مطلقا اذا تغير نعم الاحتياط وعلى
الجنب من المنى به سيما اذا كانت النجاسة عين عذرة الكلب تنجيسا وبوله وغائطه

في المخرج للنهي المعلوم من لفظ الاستنجاء في الخبر والفتوى وفي غيره كما سيشير اليه
للاجماع في الجملة اذ قد يخصص بالغسالة الثانية ولستة اخبار في اكثرها العرق اليابس
الدال على الطهارة اذ لا يتوهم هنا يبس النجاسة وفي بعضها التصريح بنفي
النجاسة وسيفاد من سياقها عدم تخصيص الطهارة بالاستنجاء فانه مورد السؤال السائل
وسيرد في كلامه بل في بعضها على ما يدل على التعميم فضلا عن قوله لا بأس او مدري
لم صار كذا بأن قلت الدواليه فشان الماء اكثر من القدر وبعضها ظاهر في حيث قيد
استنجى ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب فقال لا بأس به فان الجنابة ظاهرة مصاحبة
المخ اليه وقيد بعضهم بعدم القدر وعدم مصاحبة يابس اخر من الداخل كالخارج
وعدم سبق اليد قبل الماء وكون المخرج بعادا والدليل على ذلك كله الاخذ بالقدر
المتيقن في خلاف الاصل وهو مباشرة الغسالة ويرده اطلاق اخبار المسألة جوابا
فان كان لمباشرة سندا ودلالة فلم لا نأخذ باطلاقها ونترك الاستفصال فيها و
الا فكيف تخصص بها الاصل الثابت عندك والاحتياط لا يرجح له بعد الاطلاق

البين والعموم في بعض **الثالثة** غسالة الحمام النجسة ما لم يعلم خلوها من النجاسة
نقديا للظاهر وهو الظن الغير الموسوم عرفا بالعلم على اصل الطهارة اذا جاء في
المستفيضة في عمومات الماء كل طاهر الدال على تعلم انه قذر وهذا صحيح اذا وجد الظن
كما في بالوعة حمامات البيوت واما بمجرد الظن كما في مجتمع غسالة الاغتسال في حمامات
العرب التي لم تتغير ولم تتقذر ولم تبتعد عرفا عن الاغتسال فيه فلا دليل الا اخبار المنع عن
اغتسال فيه وقد مضى حملها على الكراهة وعلى اخرجه بعض اعم من النجاسة على ما في بعضها
مما يدل على عدم النجاسة واما بالمتوطات صحيحة الكناسة من النجاسة وكونها تقذر
عرفا فظاهر للاصل والاخبار الخاصة فالظن عدم الخصوصية لغسالة الحمام
في كغيرها والقائلون بنجاستها لا يجوزون اغتسال بها ما لم يعلم خلوها من النجاسة

والبعض الطهر

واما الظن عدم فرقهم بين البالوعة وسطوحات الصحن الرابعة
الماء النجس لا يجوز الظاهر فقرينة عطف الشرعية على الجواز الشرعي الموجب
للاثم لا الشرطي بمعنى عدم الاجزاء باستعماله في الطهارة الحدثية وللازالة
النجاسة والمسلم فيها عدم الاجزاء لعدم دليل صالح على الاثم لكنه لعموم ما دل على
التطهير بغير الكدث مخرج عن باب التشريع انقضا بدخول مثله فيه وفيه نظر
واما ازالة النجاسة فالقصد ايضا لا يحرم لانه لا دليل في التشريع لانه يسير امر المجهول
من الشارع حتى يتبع بجعل غير المجعول مجعولا بل امر غرة امضاء الشرع فيفعله على
غير ما امضاه لغو وقصد الاجزاء به ايضا لغو لا اثم نعم التفوه به جدا حرام للكذب
والتشريع والاستخباثة شرعا والاخبار الآمرة بالاراقة وبانها بئس الشراب
الا مع الضرورة لا باعتبارها المحظورات والادلة وجوب حفظ النفس عن التلف او الحرج
فلو كانت الضرورة بحد المرض يجوز ايضا والا ضرورة في التطهير بحدا وجنبا
لسقوط التكليف ع اما مطلقا او الى بدل فلا محل للضرورة **الباب الثاني**
في الوضوء بالضم شرعا فعل مركب بنية جعله الشارع ترتيبا للباطن واعدادا
لحصول بعض العبادات وجواز بعض الافعال وكمال كل فعل وبالفتح مائه
فوضوء اوفعله مصدر كالان الاول اسم المصدر وقد يفتح به الماء المعد
ايضا واللفظان بمعناهما حدثا بجعل الشرع لكن الاول صار في العدل
حقيقة شرعية دون غيره وكذا المبيضاة لموضع يتوضأ فيه ومنه وكذا المتوضأ
وهو فعل الوضوء والمغة للازم كالمظافرة ورمضان والفعل وضوء للكرم والاصغر
وضيئ ووضاكرمان ذي النور واضئ ايضا ضيق ما هو واضئ وجميع الاصل
على اوضيا كتضيفه ووضاكرجال والثاني على وضاآئين ووضاضئ و
المواضئة المفاخرة بالوضاءة بين واضاه فوضئه اي غلبه فيها فقط

فالوضاءة ص

لستعمل مستعديا وقديق توضأ العلم والكاية اى ادرك وفيه فصول

الفصل الاول في موجبه اى الحدث الذى يرتفع بالوضوء فاذا كان محدثا بحوادث الاشغال منه الى الطهارة وجوبا اوندبا للابد لك من الوضوء وهذا معنى الاكتساب لعلية الوجوب الشرعى حتى قيل ان السبب احسن منه فانه للابدان يراد منه الصفة هذا المعنى مجازا لكن في الموجب فاذا بنى على المجاز فلا فرق على ان الموجب معارف الاطلاق على الباعث والمستدعى عرفا وهو بهذا المعنى اعم من الناقض وهو من الموجب فلو عنوان الناقض الوضوء فلابد ان يذكر الاحداث الكبيرة ايضا او ناقض الغسل فلابد من ذكر الصغيرة ايضا فلا يحصل الفرق واما موجب الوضوء غير موجب الغسل وبالعكس ولو في الجملة ومن عبر بالناقض فقد اقتصر الفاظ الاخبار ولا يتوهم من لفظ الموجب ان وجوب الوضوء موقوف على وقوع الحدث توهما من قولهم ان الطهارة رفع الحدث فان معناه ان الطهارة امر وجودى وهو نور وصفاء يحصل للنفس بهذا العمل فاذا حصل ارتفع ظلمة الحدث الكائنة من باب ارتفاع الضد بوجود الضد الاخر لا امر عدمى بحيث فائدة شرع اعدام الحدث ومجرد النفر بل نفر من طريق الاثبات والمقصود هو المثبت والنفر حاصل بالتبع فالمطلوب في الصلوة مثلا حالة الطهارة لا عدم الحدث وان لم ينفك احدهما اذ هو لا ينعدم شرعا الا بالطهارة لكنهما اثنان عند العقل ويشهد بذلك ان منع الوضائة لغة النظافة وكذا الطهارة وهو وجودى واعتبر منها في الاخبار بالنور ومن الوضوء التجديدى بالنور على النور فان التكرار مما يؤكد الشدة والضعف لا يتفاوت بالتكرار واما تاكيدات الكلام المنفى فتؤكد صدقه لانها تدل على اشدية النفى واكثريته مما في الواقع من نفى الكلام

الغير الموكد

الغير الموكد اذ لا تمايز بين الاعدام ولعل من منشائية الموجب لهذا التوهم فرق من عبر بالناقض انما يجب بخروج البول ولو قطرة بحيث لا يصدق انه بال اذ لعسر المناط صدقه العرفى بل حزوجه اكثيفى وكذا الغائط ولو ذرة والريح من المعاد الطبيعى او غيره ذاتا او عرضا مع انسداد المخرج وقيامه مقامه في قضاء حاجة البدن وصدق العرف فالمحصل يستغرب عند وصدق العرف لا يوجب ولا ينقض وان حصل الانسداد اذ لا تصريح في الاخبار به وانما فيها لفظ الطرفين والذكر والدبر وغاية الامر ادخال بالحاق الخارجية فيها نظرا الى قول العرف له المخرج كما يقولونه للطبيعى فعبر تسعة اخبار حصر الناقض في الخارج من الطرفين والنوم وهو اما حقيقى بتهيم الخارج للبول والغائط او اضافى وهو اقل منه فهو بالنسبة الى الخارج من غيرهما بولا وغائطا او غيرهما اعتيد ام لا فلا ينقض شيئ منه ما لم يسد الطبيعى للاصل والحصر لكنه قال جماعة ينقض المعاد خروجه ولعله لصدق البول والغائط اذا اعتيد وقيل ينقض الخارج عما دون المعدة حون ما فوقها والمناط في الريح لعدم كونه شيئا فيبنى الاحساس بخروجه والقطع به وان لم يكن له صوت ولا نتن بل لما كان غالبا يعرض للانسان بشئ يجب به ريحا خرج منه لكنه لم يقطع به قيد في بعض الاخبار باجد الوصفين من باب الامارة والطريقية الى القطع فينتقض به الوضوء للاخبار الموضوعية في ناقضية الريح بحيث اذا قطع به وخلد سهوا لم ينقض فهنا اربع صور من وجود هما او احدهما وفقدهما والكل فيه القطع فثلثة ناقضة وواحدة لا وهذا مصرح به في خبرين والنوم الغالب على السمع فليس شيئا والبصر بان يرجع نوره الى الباطن ويحيط بخار غليظ على الظاهر بحيث لا يمكن ان يبصر والخانث المجنون مغمى عليه فيما سلف زمان في الواقع فلا يتوهم ان لا عبرة الا بالبصر لانه يدك نفع فتبصر وتغمض فلا تبصر فان ما

يدرك فتح العيون وعمضها للابصار فعدمه يلازم عدم السماع ومما
اثران لتوجه الروح الى باطن البدن وبه يتعطل كثير من الحواس الظاهرة
الان مدرك الشئ الذي غير حاضر عنده ما غالبا كمدركيها ولذا صارا
مما المناط حضورها وعند نائم للنوم موضوعية في النقض للنهي بنفسه حدث
كما في الخبر لا انه لطريقيته للحدث وكونه مظنة وجوده كما عند العامة
فان مظنة الحدث لا يكفي في النقض بل الاستصحاب يذهب به واما ما في الخبر
من التعليل فمحمول على التقية او انه حكمة للاعلة لاثبات الناقضية لنفس النوم
في المعتبرة المستفيضة وتعليق الوضوء على الفه في قول الصادق لمسئل عن الخفقة
والخفقتين ما ادري ما الخفقة والخفقتان ان الله يقول بل الانسان على نفسه
بصيرة فان علياً كان يقول من وجد طعم النوم فما اوجب عليه الوضوء وفي
اخر اذا خالط النوم العقل وجب الوضوء ونظيره الثمرة بما اذا نمت وشك بعد الانتباه
تحقيقا بعد خروج شئ منك ووصفه بالغالب اما توضيح او احتراز عن الستة
على شموله لها كما قد يستعمل وعليه يحمل اخبار عدم نقضه والفرق بين الكوك
الذي يطاع مثل قوله اذا نام الرجل وهو جالس مجتمع فليس عليه وضوء واذا نام
مضطجعا فعليه الوضوء فانها لا تقاوم مطلقات النقض مع وهنها باحتمال
التقية وما في معناه الى الشبهة في تعظيم الحواس فانه اظهر صفات النوم
وهو الانتفاء وعلى هذا يمكن ادخاله في اخبار النوم واما مجرد زوال العقل كالسكر
والجنون فمشكله ايضا بالاجماع كما عن بعض وظاهر المنتهى والخصال لكنه غير منصوص
ظاهرا بل حصر النصوص يرده امكان حقيقيا ويحمل الاضافة فيكون ساكتا
عنه فان العامة قالوا بانتقاضه بأشياء كثيرة فردوهم اجمالا بالحصر وتفصيلا
بغير كل بما في اخبار كثيرة واكتفى الوضوء به بمجرد الاجماع المنقول صعب لا يجبر عليه
وان وافق الاحتياط العقلي فانه معارض بالاحتياط الشرعي لامكان الحصر نظاما

فان النقض ... وان الله ... فليعلم اصحابنا ... فانه ...

في اكتفيق على توفيقه الله لاحكام الشرعيه مع مزاحمة اداء نفر الصور والعسر
اياه في بعض الصور كما اذا توقف الوضوء بعد نقضه بزوال العقل على اعطاء
مال كثير او تحمل مشقة شديدة نعم الاحتياط عند الامكان تجديد الوضوء لما
بقصد التجديد ولا الوجوب في شرح ما مر بالوضوء اما مذبا او وجوبا وكما شاء قوله
بين الاذان، وزوال العقل والاظ الفرق لكونه منقضا في خبر على بعض الاجماع
عن ابانه ان المراد اذا توضا صلى بوضوء ذلك ما شاء من الصلوات ما لم يحدث
او ينم او يكامع او ينعم عليه او يكون مما يجب منه اعادة الوضوء والاستحاضة القليلة
الدم للان غير القليلة يوجب الغسل ايضا فرطبت لا يرتفع بالوضوء ولا يجب
الوضوء خاصة بغير ذلك من الاحداث الكثيرة وما قالته العامة او يظن وان لم
يقولوا مثل الدم الخارج في البدن غير الثنية وغيره كالمس بالبول والغائط والكلب
الكافر والذكر وازالة الظفر والشعر وقتل الهوام والكذب على الله وعلى الرسول
والاكل والشرب مطلقا واستعمال الدواء وخروج غير الغائط من المعدة وغير البول
من الذكر وان اشتبه به لكن معه يستحب للامر به في بعض الاخبار والنهي عن
الاعتداد به في بعض وكذا المذي على مشهورة وقد يحمل اخبار الامر به على التقية

الفصل الثاني في اداب الخلوة

لكن لا قدح في الاستحباب اقرؤه
الشم ما يجب ويندب ويحرم ويكره يجب ستر العورة على طالب الكمال مطلقا
بل عن ناظر محترم دائما ولو على نفسه مندبا بعض كراهة الكشف والنظر و
المتيقن منها الفعل والدبر والاصل فيه بعد الاجماع بعد الضرورة المعتبرة المتواترة
معنا وقوله ص للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم فالامر بغض
نهي عن النظر الى عورة الغير رجلا وامرأة وبالحفظ اكابر الستر على ذي العورة
كما في الخبران كما في كتاب الله من ذكر حفظ الفرج فهو من الزنا الذي هذا

وغير الجماع من الاستمناء ...

تخصيص الاذان بما يخص ...

المرضع فانه للتحفظ عما ان ينظر اليه ولعل السر والحكمة ان العورة في الصلوة
على ما قيل كالتكبير في اعالم في الشقاوة والتمرد عن سلطان الروح فانها لا تخرج
ومن ثم لم يرد بالارادة مخيب اضلاق تحرم الواهبة بالتفكر والذكر كما العورة بالنظر
وهذا بمنزلة رجم الابليس فقد ورد ان من تامل عورة اخيه المسلم لعنه سبعون
الف ملك وايضا من نظر الى عورة اخيه المسلم او عورة غيره متعمدا دخله الله
مع المنافقين الذين كانوا يجسون عن عورات الناس ولم يخرج من الدنيا
حتى يفضحه الله الا ان يتوب وايضا من دخل الحمام فغض طرفه عن النظر
الى عورة اخيه امنه الله من الحميم يوم القيمة ويحرم عليه حال التخلي لا حال
الاستنجاء لعدم الدليل عليه نعم هو ادب والاستدلال له بكونه مرجح تما تقتضي
فكانه من اجزائه فيسلم دليله لا يتم اذ في الصدر لا يستجون غالبا الا للصلوة
فهو شبيه بمسه داخل في غنوان ازالة النجاسة ولذا جعلوه في العنوان من
معدات الوضوء فتنبه والتخلي ايضا تجاله والدليل في مبحث التخلي او الاستنجاء
استقبال القبلة واستدبارها في الصحاري والبنيان لعدة اخبار يخبر تصور
دلالتها على الحرمة وشمولها عاما على المكروه ايضا وضعفها وكونها احادا
بالشهرة العظيمة قديما وحديثا وبالاحتياط لظهور النهي في الحرمة وبضرورة شرف
القبلة وتعظيمها بحيث يعد لتا وبخلا سيء مع الريح مثلا في كراهة الاستقبال
والاستدبار وقيل بالكراهة للاصل وعدم صراحة الدليل في الحرمة وعدم الاحتياط
حتى يخاف منه ضلالة والشهرة المتبعة في الرواية لا في حملها على معنى خاص
ولزوم خلوف الاحتياط من تغليب الموسوس به وتغليظ النهي عليه وتشديد
الامر في الشريعة السهلة والخشية في اكثف على ترك المحرم وتحمل الضرر المالي
والعرضي اذا توقف تركه عليه وتقرير الرضا كون الكف حذاء القبلة
فانه وان لم يكن نافيا للحرمة لاحتمال الكراهة عند التخلي لكنه يوهنها سيما مع

ضعف

ضعف اصل الدليل لكونه غالبا جوابا عن سوال جد الغائط واداره
فاجابوا عليه بالكثير المستحبات والمكروهات وعدوه منها وعلى الحرمة فهل المطلوب
عدم الاستقبال والاستدبار كالهبوط النهي في الاخبار والمتيقن من دلالتها و
من الفتاوى فاذا جعل القبلة لم يلزمه تحصيل العلم جاز له الصدق عليه ح
انه استقبل او استدبر ولو صادفها وعدم الصدق كاف في العدم او تركهما
عبرة في اللمعة وهو ظاهر الدروس الخبر اذا دخلتم الغائط فتجنبوا القبلة ان جبنا
شاهدا لارادة الترك عن النهي في غيره فعند الجهل يحصل الشك في امتثال الامر
بالترك فيجب اليقين به وهو موقوف على العلم بالقبلة فيجب حينئذ الكل وقد
يشعر به الامر بعد النهي في الخبر اذا دخلت المخرج فلا تستقبل القبلة ولا تستدبرها
ولكن شرقوا وغربوا والتعليل في الاخير يرجح جلال القبلة وتعظيمها المطلوب
عن ان مراد الشارع عدم وقوع ذلك في الخارج حفظا لحرمة القبلة نوعا
لا شخصا فقط وقد يستدل له بكونه عند الجهل بالجهة المصورة بناء على
تجزء التكليف فيها ويستحب له تقديم الرجل اليسرى في الدخول واليمنى
واليمنى عند الخروج كذا افتوا ولم يوجد له خبر والعلك بالسين المهملة اذا لته
فيه ولعله استحسان منهم وتنظر لما مر في دخول المسجد من تقديم اليمنى ويمكن ان
يقال كحصول الظن من قاعدة جبر لعدم الجابر لكثرة تقييد القبلة للاخبار
وعدم تجزيه في الفتوى وهذا الظن كاف في السنن وتغطية الرأس ما دام هو
في مكان التخلي صحراء وبنيانا خصوصا حين البول والتغوط لعدة اخبار والتسمية
والاستعاذة عند دخول البناء والخروج منه لعدة اخبار منها عن الصادق
الدخول والخروج في الاخبار الظاهر في البناء لعدة اخبار منها عن الصادق
كثر عليه هموم الصلوة فليقف اذا دخل الخلاء بسم الله وبالله عوذ بالله

من الرجس النجس الخبيث المخبث الشيطان الرجيم واما في الصحراء فوقت تسميته
عند الكشف لقوله ﷺ اذا كشف احدكم لبول او غيره ذلك فليقل
بسم الله فان الشيطان يغض بصره عنه حتى يفرغ وهو بعمومه يشمل
البناء ايضا فيقدر التسمية كما انه يشمل مطلق الكشف ولو للتنوير والجماع
والعبور من الماء وغيرها والاستتار للرجل قبل الاستنجاء من البول مبالغة
في التنظيف وتوقيا عن زيادة التكليف فالامر به شرعا لطف وبيان للتدبير
وكيفيته في الاحجار والعادي محتلفة ولعله يجري الى اجزاء العدد الجامع وهو
الوتر بثلاث والمحل باق نحو حصل من باب الاكتساب التخييري ولذا قد يقتنع
بكفاية طول الجلوس عنه بالنسبة الى الحاكم المجد المشتبه الاحتياط لدقة ترتب
الثواب وامثال الاكتساب تنقيح المناط والعقل يوجبه لظاهر الامر خروجا عن
السيئة والدعاء عند الدخول زيادة على التسمية بما ثورة في الاحجار ايما كان
او بكل ما عرفانه روى محتلفا والمشترك التسمية والاستعاذة ويلي لهما الدعاء
لكونها بين اللهم اعذني فهذا عام ذكر بعد الخاص والخروج كذلك ومما روي
فيه قول ﷺ الحمد لله الذي رزقني لذته وابقى قوته في جسدي واخرج عني
اذاه يا لها نعمة مثنا والاستنجاء بقوله ﷺ اللهم حصن فرجي واعفه وستر عورتي
وحرمني على النار والفراغ من الحدث وهو غير الخروج لقوله في خبر اذا
فرغت فقل الحمد لله على ما اخرج مني الذي يسر وعافية وعند
اول خروج الحدث ايضا دعاء مروي عن النبي انه اذا تبرز قال اللهم كما
اطعمتنيه طيبا في عافية فاخرجه مني خبيثا في عافية والتبرز بمهملة
انفتاح البطن ومنه البرز والبرزة للمظلة للشمس والجمع برز بضمين والحجارة
والماء تنظيفا وجمعا بضم وظيفة الاستنجاء وللرسل المرفوع جرت السنة
في الاستنجاء بثلثة احجار بكار ومتبع بالماء وفيه تصريح بالترتيب وتعميم المعتدي

البعض

ايضا ويستحب الضم تقديم استنجاء الغائط على البول للخبر ولعله مبني على
براءة محل البول حجرا بكان لعصره او مائيا لمدرخانه الاعصاب فينزل
الرطوبات ويكره الجلوس للبول والغائط للاطلاق الاخبار النابية وتعميم بعضها
وشدة الغائط لظهوره فيه والتخصيص به في بعضها وظهور نظائي التقييد
المصرح به في بعضها والمستنبط من كلها به وخفائه في البول في الشوارع جمع
شارعة وهي معبر الناس خاصا وعاما للخبر معبرا عنها بقارعة الطريق
ولدخولها في مواضع اللعن والمشارع موارد المياه اكابرية والراكدة
ولدخول بعضها في مصداقيا شغير النهر وبئر الشر لعدم صدق المورد
عليها نعم يدخل في مصداقيا شغير بئر يستعذب منها او على شغير نهر يستعذب منه او تحت شجرة
يقطع على شغير بئر يستعذب منها او على شغير نهر يستعذب منه او تحت شجرة
فيها ثمرة او قوله يستعذب بي يستعذب به والتقييد به اما محقق للموضوع
فيخص الحمل بئر ونهر كذلك او لدخول غير البالوعة ونهرها وبئر مزدكة في بيته
مزدكة ونهر كذلك ومواضع اللعن بمعناه اللغوي او خصوص ابواب الدور
كما فسرة الخبر وتحت الاشجار المثمرة بالفعل كما قيد به في الخبر اي
وفي غيره وبما يقيد الاطلاق غيرها ومقداره ما اذا خرج حظ مستقيم محقق
وصل الى جزء من الشجرة لا يقدر مد ظلها والا سقوط ثمرها كل الثاني مصرح
به في الاخبار مستفيضا وفي النزال المعد لنزول العوافي مع شجر وجبر وجدار
فقد قال رسول الله ﷺ ثلثة من فعلهن ملعون المتغوط في ظل النزال والمانع
الماء المناب وسادا الطريق المسلوك والمناب بنون ومثناة فوقانية
موحدة الماء المشترك الذي يعتوره المارة على النوبة بل مطلق منازلهم وان
لم يكن ظلا كما في خبر اخر وتغييره بخصوص الظل كما في الوافي لحكم كتخصيصه
واستقبال الشمس والقمر بفرجه بحيث يقع عليه ضوءهما كما في الاخبار فلو

لكنه اذا لم يكن ملك احد
الدار والله فيحرم ﷺ

ستره شیخ او سحاب لا یکره نعم یکره ایضا استقبالها بحیث یقع ضوئها علی
مقادیم بدنک کما فی جزیر بل استدبار القمر ایضا کما فی احد بها ولعل
المقید بما یغیر جا هر الاستدبار یابی عنه فتا کر اهتان والبول فی الارض
الصلبة بل سبخ ارتیاد مکان مرتفع او کثیر التراب کما فی الاخبار وحکمة
التوقی من رجوعه لتشدید الذم فی الاخبار علی عدم التوقی بحیث لا یبالی
این اصاب البول من جسده وجسده من اسباب عذاب القبر حتی روی انه
یتاذی من عذابه اهل النار الدان منه ومن المشتهیات وفی مواطن الوسوسة
قبر ضعیف کما قیل وانا وجدت جزافیه والعجب من البعض قد عرسه وفی الماء
مطلقا وفی الراکد اشد کما فی الاخبار وعلل بایذاء اجنة الحیاتین ونحوهما
والاخبار الناهیة للبس تنفر الحرمة لا الکراهة ولشاهد علیه اخبار علیا
نهی ان یبول الرجل فی الماء الجاری الا من ضرورة فانه لم یرد الضرورة المجتهة
للحرام لعدم حاجة الی الاستثناء والنهی للدلیل علی اقل من الکراهة ویستفاد
الرجحان بالاستدبار کما فی عدة اخبار والاکل وهی للتسری فی المواضع الثلثة الجامع
لعدم شمول الادلة ایاه والادلة تعم واطلاق الادلة یقتضی الکراهة فی الماء المتمر
بجری فی الخلاء کما فی الشام وغیره واعتیاد اجنا لا یقدح فی ظهور الاطلاق نوعا
والدلیل لا یجری بعد الاطلاق وعدم احتمال البول علی جدار الخلاء فان المکروه
البول فی الماء لا دخول البول فی الماء والمدار فیه فی غیر المخرج واستقبال الریح و
استدبار کما فی عدة اخبار وحکمة فی الاول استقبال التوقی وایذاء اجنة الریح وفی
الثانی استدبار غیر معلوم والاکل فی التراب مادام فی الخلاء سواء اشتغل بالتمذیر ام لا
لترک الباقر والصادق علیهما السلام اکل اللقمة الملقاة فیها مع شدة احتیاجهما کما
کما قاله انها استقرت فی جوف احد الا وجبت له الجنة وعتقه الله فاعطیاه
عبدهما وقاله لکنون معک لا کلها اذا خرجت فاکلها الغلام فاعتقاه

وعلله

والاستنجاء باليمين لانه كلام من الخلاء كما في المستفيضة منها البول قائما من غير علة بل
للخبر والاستنجاء باليمين من الجفاء ولنهي النبي صلى الله عليه وآله كما في خبر وروى انه لا بأس به
اذا كانت اليسار معتلة وكذا مس الذكر باليمين للنهي في خبر وباليسار وفيها
فيها خاتم وهو من دأب العامة ومكروه عندنا والصلة في تخييم الصغير نزعه لعود
من يمينه وجعله في يساره وقال نزعت الخلقة من علي وجعلتها معوية
فاخذها بنو امية عادة بتركابه وشتهر بين الناس فلو ارتكبه مع كراهته احد
فيكره ايضا الاستنجاء معه اذا كان فيه اسم الله كما في عدة اخبار وملأ خبر
من فضل علي اياه وكان نقش خاتمه الملك لله فالظاهر حمله على التقية
وان احتمل بيان الجواز ايضا ويكره دخول الخلاء ايضا مع الخاتم الكذائي
والخاتم يمينه للاخبار منها عن الرضا عليه السلام مع ويدخل الكنيف وعليه الخاتم
فيه ذكر الله او شيء من القرآن الصحيح انك قائل له او انبياءه او الائمة
على الاحوط لتعظيم الشعائر وأكد من الدمامة وكون سمائم غالبا في حكاية
وان لم يوجد في الاخبار وقد تفرع في خبر البأس عن دخول الخلاء معه وهو دليل
على عدم كراهة الاستنجاء وهو في يده ويتعين لتقييد الكراهة بما اذا لم يعلم تجنيب
النقش والله فهو بالحرمة اشبه من الكراهة وفي الخبر كراهة ان يدخل الخلاء
ومعه درهم ابيض الا ان يكون مصرورا وتخصيصه بما عليه اسم الله كما قيل
على انه ورد في الدراهم عليه لاحتمال كونه توقيفا من وقوعه وتسريته الى
الدنانير ايضا كما فصل في نظائر الدليل عليه ويجب على المتخلي الاستنجاء للصلوة
لاطلاق نفسه لعموم المستفيض للصلوة الاطهور ولخصوص ادلة اشتراط طهارة البدن
في البدن كما سيأتي انشاء الله منها عن رجل ذكر وهو في صلوة قال يقطع ويتوضأ
ويستنج من الخلاء قال ينصرف ويستنجي من الخلاء ويعيد الصلوة ومنها قلت
للصادق الرضا عليه السلام الذي افترض الله على العباد لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره

ويذهب الغائط ثم يتوضأ مرتين مرتين وهو غسل مخرج البول مطلقا سواء
ام لا بالماء خاصة بالغيره للصرف الاخبار للا بغيره فانه من عادة العامة التقية
بمسح بعض ما ورد من مسح الذكر بالحائط والريق وليشهد له ما في كل رجل
بال في موضع ليس فيه ماء فمسح ذكره بحجر وقد عرق ذكره فخذاه قال يغسل ذكره
وفخذيه واقل مقدار الماء على الاحوط مثل ما على المخرج على اكثر الاخبار فيقدر

والاستنجاء بالمثنى كما في خبر فلحمله على الضرورة وغسل مخرج الغائط مع المتعدي
الحوائط حلقة الدبر زيادة على المتعارف بحيث للصدق على غسل
الزائد انه استنجاء فيجزئ بالحجر وغيره فان مطهرية الحجر وكونه انما ثبت في مخرج
الغائط للدم الغائط مطلقا وهذا هو الاجماع المسلم على الاجماع المنقول والله
فاخبار الاحجار مطلقة بل اكثرها لدى الاستفصال عام وفيها يؤيد العموم ما
نقلوه هنا من عموم استنجاء الناس كلهم بالحجارة قبل نزول اية تحب المتطهرين
فاستجمر الوراء بالماء للين بطنه وخاف من ان ينزل فيه سوء فدعاه ابو جعفر عليه السلام
وما في الخبر على ما في الرياض كيف احدكم ثلثة احجار اذا لم يتجاوز محل العادة
فلكن يحمل على الاستحباب لعدم تقييده مع وحدته وعدمه في الكتب المعتبرة
الاخبار الكثيرة المعتبرة فلو لم يتعد بهذا المقدار يجزيه الاحجار وعدم العلم بالتعدي
كاف في حكم عدم المتعدي ومع التعدي فالازم غسله بالماء وهو مقدار
المتعدي وفي غيره يجزئ بالاحجار ان امكن وكذا مع المصاحبة بنجس اخر مثل الدم
مع الغائط امكن بحيث يتجس الالت او حواشيه زائدا على مكان نجاسة الغائط
فلا يطهر بالاحجار لعدم تطهيرها غير الغائط في المخرج سواء خرج الغير من المخرج
او من غيره والله فمع مصاحبة مع الغائط لا يمكن تطهيره بالاحجار
وبدونه مدون المتعدي القاعدة يجزئ ثلثة احجار طاهرة جميع جوانبها والبكارة

يستنجى واخذوا لم يتجس لعدة احجار منها حرت بسنة بثلثة احجار الكبار
ومنها كان يجمين بمسح ثلثة احجار واما حجارتنا فلا يليد لها سوى ثلثة احجار
الدجاع المعقول ويسير بجزء والاعتبار عن عدم تطهير النجس وهو صحيح في المسر
الى المحل للذ في غيره وان احتمل فيه البعض التطهير من لحائط والنجس بغيره
فان مطهره زواله بالاحجار وهو قد حصل ويسير المطر نفس الحجر حتى يستبعد
تطهير النجس وحجر الكبار وهو كالاعتبار في رخصته عن المدر لعدم
نفيه النجاسة بغير الاستعمال على انه يدل على عدم اجزاء المستعمل وهو اعم
من ما نفيته النجاسة اكا صلة من الاستعمال او نفس الاستعمال لكن الظاهر هو
الثاني والدلزم اجزاء المستعمل الطاهر وشبهه له بتعبير بالكبارة فهو غير ناظر
الى النجاسة اصلا فلا يبعد اجزاء النجس الغير المرئي سيما اذا كان له وجه
طاهر يمسح به واما العدد فهو معتبر بصريح الاخبار وان نقل ما قيل من انه يصرح
الاخبار والدبعار ضها فيه كما قلت له للاستنجاء حد قال للا ينقي ما ثمه
قلت فانه ينقي ما ثمه وينقي الريح قال الريح لا ينظر اليها فانه لا ينظر
الا نفي العدد بل الا نفي العبرة بالريح واللون وما قد يتوهم مما عتبار الصرير و
خشونة المحل حتى بصوت ولو سلم فهو مطلق بالنسبة الى الماء والحجارة
فتقيده اخبار الحجارة بالثلثة وينقي الماء والزائد على الثلثة اذا لم ينق
بها بالطلوقها فالمناط فيها النقاء بازعدد حصل او ثلث حزق او اكثر
او العود لورود ذلك في الاخبار لدغير ذلك لاصالة عدم المطهرية لدنيا لا
تكون الا بجعل الشرع ضم الورود من الشرع كاف في العدم وخصوص النهي
في العظم والروث في عدة اخبار ولدلالة على المحلية على الكراهة اذ لدعموم لا
اطلاق بنا ولخصوص النهي عن الدماء ثة في الاجسام المحترمة كالدطعمة
والاواح المتخذة المعظمة والتوبيخ والعذاب لمن اتى بنا واما نهاية المشاهد

او الكرش ٣ القطن

المؤلف

المشرقة سيما الحسينية فدخولها تحت عموم المدر وحرمة اتخاذها متقاضاة
والاظهر حرمة استعمالها لكن ان استعملت كصيد الطهارة ويقع الاثم
وقد يستدل بقوله في الخبر الباقي ينقي ما ثمه للاجزاء كل جسم قالع يؤيد
ما نهى عنه استنباطا من ان المناط هو النقاء وفيه اولا ان للاظهر للاطلاقه
الى ما ينقي به بل الى ان المنقي هو العين للاثر وثانيا نقيده بالمستفيضة
المعتضدة بمحض ما ينقي به كما نقيده بجاف البكارة والعدد نعم يمكن ان يستظهر
من التعبير بالاستنجاء الذي هو بمعنى الاستنقاء من الغسل ومن الملاحظة مجموع اخبار
الباب وكيفية تعبيرا تها واشاراتها ان قبل الشرع كانوا يعتون لحائط
بكل ما وجدوا فامضاه الشرع الا انه نهى عن بعض الاشياء تنزيها او تحريما
واضاف تعيين العدد والبكارة والجر غير ذلك كما له فاستفيد من الاخبار
انما هو من باب المثال لدا كمل لكن لا على خلاف الاحتياط ومع اجزاء غير الماء
البيض فلما افضل لقوله يجب المتطهرين لشهادة المستفيضة ان المراد
انتظر بالماء من لحائط ولقوله في خبر فجرت السنة في الاستنجاء بالماء وفي آخر
ثم احدث الوضوء وهو خلق كريم فامره رسول الله وصنعه فانزل الله ان
الله يحب الذين تطهروا وضوء وفيه من مع لطافة مالا يسير ولفظ الكل

الفصل الثالث في كيفيته

المجهولة من الشرع مادة وصورة واجبا ومندبا ومكروها ويجب فيه
سبعة اشياء اثنان شرط وثلثة بعدها بمنزلة المادة واجزان بمنزلة
الصورة والنية وهي مطلق القصد وشرعا لها اطلاقان الاول القصد الى عمل
مجعول من الشرع قيد وفعل بعنوان المجعولية وبه يصير العمل صحيحا اي مقتضيا
للامر وسقط للقضاء وموجبا للمثوبات المقررة في الدنيا والاخرة سواء

قصد معنى التقرب الى الله او غفل عنه وعلى ما حال كصيرورته
لان حصوله غرض الشارع من العمل وهو لا ينقض غرضه والا لكلف
وعده بل الغفلة عنه اكمل واخلص وهذا المعنى منهم بالعبادات وهي
ما لو لم يكن الشرع لما كان بد او له الناس بتلك الكيفية ويقابلها المعاملات
والثاني التقرب بالعمل فقد وضعت عبادات ومعاملة الى الله وهو شرط كمال
ذاك العمل ولو لذاته لم كصير التقرب به وبه يصير المعاملة عبادة بل قد
يصير به الحرام والمكروه مقربا مع الجهل بالحكم او الموضوع تفضلا منه
فانه لا يجب على الله والنية للعمل كالروح للجسد فلا بد في اتصالها
به وجوارحها الى آخره بحيث لا يفصل ضد ولا غفلة عنها بينها وبين
اول العمل وانما في اثنائه فيغتفر عرفا الغفلة عنها ويجزي في صدق الاتيان
ذاك العمل بذاك النية عدم حدوث الضد والشرع ايضا امضاء
اذ مناط امتثال الامر الشرعيه الصدق العرفي العقلائي ولا بد ايضا من
تشخص كتشخص العمل اذ يتشخص بتشخص العمل كما ان تشخص الروح يتشخص
الجسد بالنظر الى الباطن فان الارواح قبل الابدان بالغرام كما في المقتضية
وانكان بالنظر الى الظاهر كما عند المشائين على ذلك فانهم يرون الروح
حادثا بحدوث البدن على اشكاله وحسبه وكلاهما صحيح فان الروح و
البدن كالملفوظ واللفظ فالملفوظ مقدم في الضمير ومتأخر في الفهم وبالعكس
هو موجود باللفظ وطوره في نشأة الذهن واللفظ وجوده في عالم الحروف
فان النشأات متوافقة والدورة متعاكسة فالنية روحا للعمل قبله و
وجوده الذهني والعمل صورتها وقالبها ووجودها الخارجي فليكن كل مرآة
للآخر وليكن كل ما في العمل من المميزات من الاجزاء والصفات في النية
لكن بالقدر الواجب به يتميز العبادة عن غيرها ويشخصها عن سائر صنوفها

اذا لم

اذا لم يكن بها تميز من الخارج واذا كان فاطلاق النية يجزي كما هو
في وقت العبادة الواجبة المشروطة به فانه لا يكون الا واجبا وفي غيره
ليس الا مندوبا فلا حاجة الى نية الوجوب والندب فيه واما ان العمل المتقرب
له شرعا فلا دليل عليه بنفسها كرفع الحدث واستباحة الصلوة والكون
على الطهارة فانها ليست باجتزائنا فلا نوجد بارادتنا ولا تقدم بعد مرها
ووجوب النية مما يستنبط من الشرع فان موضوع الحكم الشرعي فطننا الله جميعا
وهو لا يكون الا قصد يميزه وادلة وجوب الاخلاص له كتابا وسنة وعقلا
تدل على وجوب كونه بداعي الامر لا لغيره زائدا على القصد المميز فانه مناط
اختيارية العمل وهذا مناط عبادية فالواجب شرعا بحكم العقل قصد الصفة
المعينة نوعا وشخصا لداعي الامر محضا لله لغيره لذاته ولا شركة ولا يلزم
الالتفات الى عدم الغير ولغيره هو يجزي عدمه نعم اذا عرض في الاثناء وجب
رده بذكره ونحوه وهذا ليس مجاهدة وان لم يرده فثبت بحيث اشتغل به
واعرض عن كونه لله بما لله فهو رياء مبطل للعمل ظاهرا وباطنا ولو كان في جزء
يسير من العمل وقالوا في الكيفية ايضا على امكان الرياء فيها مع الاخلاص
في معروضها فنية الوضوء وجب ان تكون مقارنة لغسل الوجه لانه اول
اجزائه فلا يجزي التاخير كما لا يجزي التقديم عليه وان لم تتخلل نية الضد لزوم
اتصال حقيقة النية لدى كل اول الاجزاء وبه تسري الى الاجزاء الاخر فلا
يلزم فيها حقيقتها بل يجزي حكمها وهذا هو الفرق بين اول الاجزاء وسائر
اجزاء غسل اليدين المستحب قبل الوضوء نظرا الى كونه من اجزائه المستحبة واحق
استعادة من الاخبار خلافا لبعض المعاصرين والاستباق مستحب قبل الشروع
في الوضوء فلا يجزي مقارنتها له اذ معناه اجزاء حكمها في غسل الوجه

وهذا اصلا لا يجزئ عليه نعم يجب ان يكون ما يستحب قبل الوضوء ايضا مع النية
اداء للكتاب لكنها ليست بنية الوضوء كالمستحب بعده بجلد فرق ثمانية
فيجب تجديد ها عند غسل الوجه اعني عند صب الماء على الجبهة مريدا به الغسل
الواجب لانه مقدمة الواجب الذي لا ينفك عنها فمقارنتها مقارنة والثاني
استدامتها حكما اي استدامة حكمها بان لا يفرغ من الوضوء وحكمها
اجزاء العمل على طبقها بلا نية تخالفها فيجزم شيئان نية الخلاف اعني الرياء وابطال
الوضوء الذي هو اعراض عنه في الاثناء ويدل عليه الخبر عن ابطال العمل الواجب بهما
ويحتمل ان يكون وجوب الاستدامة كاصل النية وجوبا شرطيا لا شرعيا بمعنى
انه لولاه لما انعقد العمل لانه يحرم تركها والثالث غسل الوجه من
اعلى صورة المذهب وبعض الوضوءات الباقية والقول الكاظم لا اقطع
وجهك بالماء لطما ولكن اغسله من اعلاه وجهك الى اسفله بالماء مسحا والمعتبر
المراد من قوله مسحا امرار اليد وعدم الاكتفاء بالصب تحرزا من اللطم المنهي عنه
وقد اوجبه البعض في الدلك ماسح البشرة والواجب المتيقن امرار اليد فرقا على الوجه
الى الاسفل لا العكس وللامر احدا كائنين الى الاخر لا تقديم جميع اجزاء العضو الا على
الاسفل بحيث لا يصح غسل العين ما لم يغسل شيئا من الجبهة فيجب ان لا يقدم
العين شيئا على كل الجبهة للاذن بتقدم كل الجبهة على العين وللادنين من اليمين
على الادنين من اليسار منها على الاكبر منها وهكذا الى اخر الذقن
حتى لا يصح غسل العين اليسرى بعد اليمين الادنين ولا العكس وحكموا لما
البناء على بعض الاعلام وكانه الشبيه الثاني ان المتعذر في غسل الوجه غسل
الدلك فالدلك لكن لا حقيقة لتعذره او لتعذره بل عرفا فلو تصوره المتلقنة
البسيرة الذي لا يخرج به في العرف عن كونه غسل الدلك فالاقوى كما عنه ايضا قال

قد الصنف

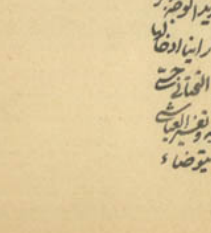
وفي الدلك يكون كل جزء من العضو للغسل قبل ما فوقه على خطه وان
غسل ذلك الجزء قبل الدلك من غير جبهته وجهه وجهه ثم قال مولانا
والذي يخطر بالبال انه اذا حصل الابتداء بغسل جزء من اعلى الوجه كفى
وان مراعاة الدلك فالدلك في بقية اجزاء الوجه غير واجبة لا حقيقة ولا
عرفا سواء اخذت الاجزاء بالنسبة الى ما على حظها او بالنسبة الى غيره
للصالة برائة الذمة من ذلك ولما فيه من المشقة والدلالة في الحديث
على اكثر من انه ابتدء بصب الماء على اعلى الوجه واما انه مر على الغسل
تقديم الدلك فلم يقف في هذه الرواية ولا في شيء من اصول الاربعمائة
ما يدل عليه ولم اظفر في شيء من كتبنا الاستدلالية كما لو جر اليه والمسح في
قول زرارة ثم مسح ببده اليمنى يحتمل في ضمن مسح الدلك فالدلك وبدونه
فلا يحتمل على الاول من غير دليل اشهر واعلم انا نقطع بعدم وجوب غسل الدلك
فالدلك حقيقة لعدم مجعوليته الحكم اكثر فرق شرعنا واتى حرج اشد من هذا الفرع
وحوى خمس وضوءات في كل يوم وليلة به بلا حصر ومع عدم رؤية الوجه
حتى يتمكن من هذه الدقة الدلك بنصب المرآة فالواجب شيئان مقطوع ومولوا مرار
اليد من الدلك بان يكون سياق الغسل من الدلك الى الاكسفل لا العكس قبالا
للعامة وفي الدلك العكس بكيفية اوامرار على الوجه على الماء الاكسفل واحتياط
وهو الابتداء بغسل الجزء الدلك العرفي من الوجه وهو مقتضى الشهرة وما يليه و
يلزمه صب الماء من الدلك لان الغسل لا يكون بلا ماء فلو صبه من الاكسفل لكان
لغوا فليصبه ثانيا من الدلك ولو اخذ مستقطرات الصب الاول وصبها
ثانيا من الدلك ولو في ضمن امرار اليد فان الصب لا يجب بنفسه بل ان
امرار اليد لا يجب بنفسه بل يجب الغسل وهو اجراء الماء على الوجه سواء كان
بامرار اليد المصبوب عليها الماء بمقدار سيل من تحت اليد على الوجه ولو

ولا العرف للدليل عليه ١٣

قطرة قطرة من غير صب او دلك او مايدل تماسك او الصب من غير اسراف بحيث يعلم وصوله الى كل الوجه وجهته الاحتياط قوله ثم اغسله من اعلاه وجهك الخ قال زاده في الصحيح فاسدلها على وجهه من اعلى الوجه فانه يحتمل ان يكون قيد اعلى الوجه محض قبال العامة فيرجع الى الدخل من كون سياق الغسل من الاعلى الى الاسفل فلا يفيد به طلاقا فاغسل الوجه لكن الدخل اتباع ظاهر القيد وحد الوجه من قصاص شعر الرأس غالبا منتهى منبت شعر الرأس من المقدم او المؤخر كما نبه من المقدم حد الرأس والوجه فهو اول هذا واخر ذاك للانه اخر استدارة الرأس واول استطالة الجبهة فالتحديد به في اكثر وفي كلما تهم بيان لموضوع الوجه المذكور في الآية المطلقات للتخصيص بحكم الغسل فمصداق الوجه الذي كان يجب غسله بدا في العسل وهو ما يحاذيه وتدور الاذنين عند قاطبة اهل اللغة الا الزمخشري المستدل بما في دعائم الاسلام وشق سمعه وبصره عما دخل الاذنين فاوجب غسلهما واجاب عنه البهائي بكفاية ادخال المقدمة وهو الحوار في الجملة ولذا مواضع التحذيف وموصل شعر الرأس والجبهة من الصدغ عند اشتباه فانهم حدوه بانه ما ينحط عن قصاص الاعلى وشعر الذقن طولا لا عرضا فان الشعرات هناك يخمد رأسها الصدر وللا يقوم كشعر ما فوقه وما اشتملت عليه الابهام والوسطى عرضا لكن بالكاد للاشك كالمربع كما هو ظاهر الطول والعرض بل بالكاد ان لم يكن دائرة حقيقة للدن الناصية البسط من الذقن وما يليها مما يليه وبهذا اجبت بين المشهور والمحكي عن الخلاف والمبسوط من كون الوجه بالطول والعرض وظاهره كون عرض المغسول في كل من القصاص واخر الذقن بقدر الفراج الاصبعين للزمه قضيته ضرب مساحة خط الطول في الاخر فيلزم دخول كثير من شعر الرأس فوق مواضع التحذيف

الطرف

الطرف الاسفل دخل جانب الذقن من تحت اللحية مع انهم لم يأمروا به عند خروج تحت اللحية من حد الوجه البتة بل ادخلوا مواضع التحذيف فقط وهو ما يلي شعر الرأس فوق الصدغ من جانبي الجبينين ويكون هناك شعرات لينة يزيلها المترفون فانهم لا يجاوزون منابت الشعر من الجانبين ايضا كما في الناصية بل العرف مرادهم من القصاص كما قيل استدارة منابت شعر الرأس من الصدغ الى الصدغ فمقدار العرض ليس مرادا تماما في الفوق وللذقن تحت بل في الوسط فقط وبهذا استدارة حسنة كما قلنا فلا يضر الطول والعرض بمعنى هما الظاهر ارادة للاستعمال وفاء شكل الدائرة بل يقولون بامكان فقط الدائرة اذا تحركت الدائرة مستديرة فسمت احد اليسرين طوله وجانبيها عرضا ولذا ورد لفظ الطول والعرض في الصحيح الذي هو الاصل في تحديد الوجه لا يحتمل وهو مشط ومشط ومحاذاة البهائي من حدد دائرة حقيقية فقطها الفراج الاصبعين ومحيطها مار بالقصاص واخر الذقن وهو وجيه والبه يرجع المشهور ايضا ولذا يخالفه بما يعتد به وان خطها بمقدار مثليين من طرف الفوق زعما ان المشهور ارادوا شكل المربع من الفوق لكنه لا يكون الدائرة حقيقية بل حسنة يمكن ان قوس الفوق حقيقة وقوس التحت حسن وللذقن بالخروج مواضع التحذيف ان خرجت والا كان ظاهرا انها تدخل اذ لا سهم منها في الصحيح بل ظاهره تحديد الوجه بدائرة مارة بالقصاص واخر الذقن قطرها ما بين الاصبعين وللمارة انها ادخلا في طرف التحت ما ليس بوجه يقينا فحرفا ولا شرعا علما ان وسطها الغائر حتى واما الفوق فباق على حقيقة الاستدارة وهو في الاكثر الشيب وتغير العباشي عن الباقر عليه السلام انه سئل زراره عن حد الوجه الذي يتوضأ



فقه الوجه الذي قال الله تعالى وامر بغسله الذي لا ينبغي للاحداث يريد عليه
وللنقص منه ان زاد عليه لم يوجروا ان نقص منه اثم ما دارت
عليه الوسطى والابهام من قصاص شعر الراس الى الذقن وما
جرت عليه الاصبعان مستديرا فمؤمن الوجه فقوله الصبغ من الوجه
فقال لله تعالى تذكر فيه لفظ الاستدارة وهو حقيقة في الخط المستقيم
وهو الدائرة فان كانت اجزائها متساوية البعد من مركزها وهو النقطة المفروضة
في وسطها فحقيقة والا فمجازية كما هنا بالنسبة الى الوجه المحتوى في فحفر
مستديرا يحيط محيطا كما فعله البعض خلاف الظاهر على مسامحة للفظ جرت
ودارت وعلى انه مستغنى عنه لان الاصبعين اذا حفتهما على موضع فانها محيطان
بالبتة وللحاجة الى ذكره ثانيا على انه على هذا يكون حالا من الاصبعين فيلزم
كونه مقدرا مع انه واحد وايضا اذا وضعتهما على ناصيته فانما ان وضعتهما
هيئة الخط المستقيم وتجريهما الى الذقن فقد حصل مربع ليس مرادا يقينا
او هيئة الخط المستدير وهو المراد وقد تقرر بالدوران ثم اعاده باجريان
ولما كان مجملا قيده بالاستدارة وقوله من قصاص بيان للموصول او تعيين لمحل
الدائرة فان الموصول كان مبهما من حيث المحل وان كان معينا بالصلة من حيث
اللفظ والسعة وبعبارة اخرى من حيث الطول والعرض للكما يزعم من كونه تحديدا للعرض
ومن قصاص تحديدا للطول كيف وما بين القصاص والذقن لدى زيد عاما بين الاصبعين
ولا ينقص منه شيئا فتحديد لكل تحديد الاخر وبما ذكر من قطر الدائرة واخراجها الى الصدغ
من الوجه اما تخصيص منه بالصدغ كما بين حد الوجه وقد الاذن او بيان لعدم
دخول كله وان دخل بعضه والا فالعبرة بالصدغ وغيره وانما العبرة بهذا التحديد دخل
دخل وخرج ما خرج فان الصدغ لغة كما فرق ما بين الاذن وشعر الحاجب من الوبرة

وفاقه

وخافه كثيرا علامة الموت في المريض المجهول وعكسا فقالا سبب الامر في الاثم
والنزع فاخذا يخذان بهذا المقدار من اخر الذقن الى اينما وصل ورجح
في مقدار الاصبعين لعدم تحديده في اكثر الى مستوى الخلقة واعلم انه الى هذا
التحديد يرجع ما عن الرضا وسئل عن حد الوجه فكتب من اول الشعر الى اخر
الوجه وكلا الجبينين فالمراد قصاص الشعر وقوله اخر الوجه الوجه العرفي وهو ما
يواجه به اخر الذقن وعظم اللحية مستديرا فان المراد من الاخر الطرف المنتهى
من اي سمت كان والله قد يجد العرض وقوله كما بالجبينين اي هما الضم داخلان

والرابع غسل اليدين بتقديم اليمنى للبيانيات واجراء الترتيب كما سيأتي انشاء الله تعالى
من المرفقين وفي المرفق كمنبر مجلس موصل الذراع من رفق العضد والظاهر ان المراد
من الموصل المعصد لا المجموع كما عبر به فريق وجماعة وتركوا الموصل وعن شارح الدرور
انه استظهر ان الموصل لكن الاظهر ان الموصل هو جزء من عظم الذراع الذي يلاقي العضد
لشهادة في بخروج العضد من مفهوم المرفق ويكون اضافة الموصل الى الذراع بيانية
اي الموصل من جنس الذراع والا لم يكن بموضع فيه واو العطف سواء فسر الموصل
بالمفصل او المجموع اذ يقبل مفصلها ومجموعها فالواجب غسل تمام عظم الذراع الاذي يتصل
مع المرفق منه جزء من عظم العضد لدلالة السيرة القطعية والبيانيات على استدارة
الغسل واحاطته كما بين الحدين مستديرا والثمرة تظهر في القطع فان القول بالمشي
من عظم الذراع وجب غسله وما يحاذيه مستديرا من العضد ولعله المراد من قوله
في اخبار القطع بغسل ما بقي من العضد وان لم يبق شيء سقط الغسل الذي ثبت
بالنص فيكون بدلا عن غسل المرفق لا بقيته من الواجب الاصلي وبهذا اصرح في المنتهى

بحر مشعر بالاتفاق فانه قال ولا شعر في غسل العظم الباقي وهو حواف العضو من
اصحها الوجوب للاغسلين المتلاقيين بالعضو المرفق واجب فاذا زال
احدهما غسل الاخر وكن تقول انما وجب غسل طرف توصلا لاغسل المرفق
ومع سقوط الاصل اشعر الوجوب اشعر واعلم ان غسل المرفق بهذا المعنى واجب شرعي
اصطلاحي بمعنى ان يكون مقدمة لحصول الواجب ولا عقلا بان يكون مقدمة للعلم
بحصول الواجب وهو معنى المقدمة العلمية بل بحكم هذا الوجوب المقدمي الشرعي
من العضد واما الرفغ الذي فقد قدمنا في الاخبار بمعنى مع الى اطراف الاصابع
ارسعوا ومر رؤس الانامل والتعبير بالرأس اشارة الى وجوب استيعاب الغسل كما مر في الكوع
من زائد واصيل وشعر وظفر لكن في الزائد الخارج عن معتاد اليد اذا اطلق
عرفا وفي الظفر الطويل المجاوز رؤس الاصابع اشكال واما الشعر فقد قالوا ايضا
ولعله بلا خلاف وحصروا الاخبار المانعة للوضوء عن كل ما احاط به الشعر
في شعر الوجه فمنهم من اطلق هناك ومنهم من خصه بالكثيف فاوجب التخليل
في الكثيف دون الظهر وجب ايجاد الماء على حاجد الوجه كما يجري عليه الماء بامرار اليد
مرة واحدة من غير فحص وتخليل وهو واجب الغسل سواء كان عليه شعر كثيف او
خفيف في الجلد كالنفر الاجماع وجوب الحبث والتخليل هو الجزء من شعر اليه
ايضا كالجلد لو لم يكن اجماع نعم اذا امتد الشعر الطويل الى موضع خال عن الشعر
بحيث يسترة ولا يجري عليه الماء فيجب تخليله في الوضوء كان او في اليد لان الظاهر
من احاطة الشعر ان يكون بطول البشرة لا بالمد الى ما هو الممتد بالماء المتاخم
منه بالمحيط فيجب رفعه ولو عكس فساق الغسل من الكعب الى الاصابع في الوجه
او في اليد اثم ولم يجز للامر بخلافه فوقه وضعفا بجد لا يذر لله طلاقا فلا يجب

وعدمه في المتعارف بخلاف الى التخليل ارجحان من الجنابة

ح ٢٠

ح ٢٠ مسح

به الاشكال وللنص عنه صريحا وضمنا فيجب الاثم على ان عدم الاذن كاف
في الاثم الشرعي بخلاف الاعادة لانه ليس لوضوء شرعي الا في التقية فيجوز
للاذن فيه مطلقا وحضور صاحب الدار به وجوبا وبصير وضوء شرعيا يحل به
كما لا يخفى الا بالطهور واما اشاضة بانقضاء التقية فمقتضى شرعيته وحصر
النواقض عدمه ومقتضى تشريعه عند الضرورة هو بدل كما نيم ذلك لكن
يستنبط من كثرة التقية في الصدر وتوفر الامر بها والتحذير البليغ عن
تركها وامضاء ائمتنا اكثر بدعهم طاهرا ان الوضوء قسمان عندية
وبدونها هو وضوء لا بدل عنه كالصلوة عندها فلا يجب اعادتها ولو
في الوقت لانها صلوة لا بدل عنها والخامس مسح بعض شعرة مقدم
الراس لا القحف والاخر والاخيران وشعره بفتح ايا ما كان احدها
او كلاهما لكن شعر نفس المقدم لا غيره فيه بالبلل الباقي في اليد انا ما كانت
والله ظهر سابر الاعضاء وان كان ظاهر المصنف الجواز بلد ترتيب من غير استيناف
ما دجديد اثر غير المستعمل في الوضوء وجوبا وندبا البلة على اعضاء الوضوء الا
مع جفاف فيستانف الوضوء ان امكن والا مسح بما جديد لعدم كفاية ذلك
في سقوطا وجوب المسح المستفاد من اطلاق الاية وبعض الروايات وفي جواز
التيمم حينما اذا اجز الامر الى فقد الطهورين المسقط للصلوة او الكفارة اذا
كان نذر الوضوء في ذلك الوقت المعين وقيل بالعدول حينئذ الى التيمم وقيد
بامرار اليد بلد رطوبته ولعله لعدم انفكاكها عن رطوبة ولو غير مسرية
فان امرار اليد اليابس لغو كيف يقع به بلد ليبرد به صرح المصنف في الكفاية به
فضلا عن المسح اذ لا يكاد يخلو عن اقل رطوبة وان لم تؤثر ولا يستانف
لا يتيمم وهل يشترط في حال الرفاهية تاثير المرة الاولى في ذلك شهرة واما ما يشرح

مسح الرأس

او يجري من ماء الوضوء حينه وهو مقتضاه الى غيره بدا وتبانا فانظر انه في حكم جديد اذ لا يصدق عليه ماء اخبار المسح من بلة الوضوء وندا وته نعم مع الجفاف وتعذر الاستيناف كما يتفق تقديمه على غيره باقل ما يقع عليه اسم المسح عرضا وطولا لعدم التبين في الاخبار الا في بعضها وحمل على الاستحباب والبيانية لتبادر العهدة في الباب مطلقة وهو كغير دليل على انه مبالغة في تمام الفعل على انه تصريح بالمجزأ الا فاقر في مرسلة يب وخبر ما قال يرفع العمامة بقدر ما يدخل اصبعه فيمسح على مقدم رأسه واحتمال ان يمسح بعض يده بعد ادخاله بقدر ثلث اصابع بعيد للاثبات الوجوب نعم يستحب لعدة اخبار منها يجزئ من المسح على الرأس موضع ثلث اصابع ومثله في خصوص المرتة وان احتملان المقدار موضع المسح بما يجزئ منه وقع لكنه بعيد للابق ان قوله يجزئ حذف اقل الواجب لانه يحتمل قويا ان يكون الاجزاء قبالا للاستيعاب العامة لا بيانا لاقل الواجب واعلم ان المحقق من موضع المسح من اليافوخ الى المقصاص وفي العرض من عثير الشعر الى عثيرا ما لان المفهوم من لفظ المقدم والناصية في الاخبار والكلام الناصية لغة قصاص الشعر لكنه لم يرد قطعا لانه مبدأ الغسل فيدور الامر بين المجازات وهو الى اليافوخ واليه يرجع ما عبر به البعض من الربع المحاذي للوجه من الرأس فانه لو اريد الربع كما هو الظاهر لزم اجزاء المسح على جزء من وسط مقدم الرأس وهو الزاوية الغربية من المقدم من مشتركات الرأس الاربع وهو بعيد جدا وخروج عن مفهوم المقدم والناصية واطلاقات الرأس لبعدها غير قاضية وان رأس المسح بشرة الرجلين كما اجروا ان لم يفرق بينها وبين الرأس في تغير الاجناد ولعله لكون المتعارف فيما عدم الشعر كما ان المتعارف في الرأس وجوده فنزل اطلاق الاخبار الى المتعارف فلو كان فيها على خلاف المتعارف

وجر الغليل

وجب التخليل وان احتمل عفو حجم الشعرات الكثيفة القليلة الا ترتب غالبا على الكبين لكنه بعيد للان المعفو اذا تقرر المنبت وهو واما المسح فموضعه واسع فليمسح من سائر الجوانب الى الكعبين فان حيث لا يكون شعر حاجب فانه لا يجب الا مقدار خط مستطيل من رأس اصبع الى الكعب ولا عرض بخلاف الدائر المعتبرة في زاره المستفيضة عنه وسر الاول مع الباب والاجماع ظاهرا وتمامه البعض ومال اليه عن الباقر قلت له الا تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين فضحك وقال يا زراره قاله رسول الله ونزل به الكتاب من الله عز وجل لان الله قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي لما ان يغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس كما وصل اليدين بالوجه فقال وارجلكم الى الكعبين فعرفنا حين وصلها بالرأس ان المسح على بعضها ثم فسر ذلك رسول الله للناس فضيعوه الخبر ومن كيفية سوال زراره يستفاد كون المسح على البعض مشهورا بين الشيعة ومن ضحكه انكر الامر به منه ومن ابائه ولم يقنع بزراره دليلا وتفتيشه فضحكه من عدم تسليم ومن قوله فضيعوه ووجود الاحاديث النبوية ايضا بذلك لا يبعد ان بعض الرجلين يصدق باستيعاب عرضها بالمسح ايضا لانه بعض نسبته الى قول العامة الى منتهى الساق لانه لو كان كذا لكان مشتملا على الكعبين لا لوصلها بالرأس فلا يلتفت الى صحيحة البرنطي النافية للكعبين والاجماعين فضلا عن اطلاق الامرة بوضع الكف على كل الاصابع وصحة الكعبين وللا لما عن الصادق قلت له عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي مرارة كيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج

مسح

مسح عليه ستقرب ان شاء الله وجوب الاستيعاب لم يكن للاستشهاد بالاية الطاهرة
في نفر الجاب الحرج ولا الامر بمسح عما وضع عليه المرارة وجه فان قوله تعالى
مشعر بان غرضه الاشعار بانه بالقاعدة وترك مثل السؤال وامره بمسح
المرارة فلعله لكون كل الاصابع عليها مرارة او لكفايته مع سلامته سائر الاصابع
ايضا غاية الامر انه متروك بالاجماع ونحوه فليس صريحا في المراد على انه الترجيح
ولما ايماء في الخبر بان المقطوع ظفر الرجل فلفظ ظفر اليد ولفظ عشرة يدل على
ان الوقوع كان بسبب قطع القدم لان المقطوع ايضا ظفره فلا يسقط منها
ما يقبل المعارضة الصحيحة النظر لقوة اسناده وعما الا انها ايضا يسقط عنه
الصحاح المستفيضة منها ما مضى ومنها صحيح زراره وبكير فاذا مسح البشير من رؤس الاصابع
من قدميه ما بين الكعبين الى اطراف الاصابع فقد اجزء فقول المصنف
رؤس الاصابع اي اباء منها كان للاكتفاء الى الكعبين التنبيه بلفظ الى بعد
الرجل وقد صار منشأ لدى شبهاء العامة بانها عظما طرف الساق غفلة عن
انه لو صح كون لزم ان يقول الكعبين ليوافق جمع المراد به اثنان
فان عظم الساق في الرجلين اربعة لان لكل الكعب اثنين
في كل رجل واحد وهو منتهى ظهر القدم وفي الكعب كلام مفصل للعظام والعظم
الناشز فوق القدم والكعبان جانبها آخر والدليل بان الكعب الذي كون
جزءا من الرجل بحكم الى في الآية والذي هو جزء من الرجل ليس الا العظم الملتقى
فوقها فان الرجل القدم وهي اصغر من عظم الساق وليس منها وقد قد موها
في فق في منتهى الرجل عما معنا الا الحرفق الرجل القدم او من اصل الفخذ الى
القدم وتقديمه مضى علامة كونه حقيقة وفي الصحيح الآنفة فقلنا هذا ما هو هكذا
هذا من عظم الساق والكعب اسفل من ذلك وفيه ايماء الى ان الساق غير الرجل والا فكونه عظم

الساق

اشارة الى ان جمعية متزلزلة
عما جمعية ضيرا لخطاب الشفاهية
اليه لما في رؤسكم وجوهكم
منه

الساق للاية في كونه كعبا اذ هو ايضا احد معانيه وقد اجاب عنه بطور المنافاة
فالكعب وان كان مشتركا لكنه في الوضوء منتهى القدم لا غير وقد غير قد اجماعا في اخبار
الوضوء غالبا بالقدمين وكانه تفسير للرجلين في الاية بهما فان كان الرجل
مشتركا ايضا فالمراد بها في الوضوء هو القدم لا غير وكعب القدم ليس الا ما ذكر
ويجوز مسح معا منكوسا لما مر تعاضد في الاخبار من قولهم الباس مسح
الوضوء مقبلا ومدبرا ويجوز في مسح القدمين اطلاقا وضح التصريح بخصوصه
في عدة اخبار منها المرسل كالصحيح رأى ابا الحسن بمسح ظهر القدمين من اعلى
القدم الى الكعب وفي الكعب الراعلى القدم ويقول الله فرض مسح الرجلين هو
من شان مسح مقبلا ومدبرا فانه من الامر المسح الله ولعله لحصول الاشغال من
الاعلى لان الاسفل في نكس القدمين بخلاف نكس الرأس وان احتمل كون الله على
في البدن طرفه منها من اثر حيث كان لانه مبدأ اخذه لا ما يكون اقرب الى
سمت الرأس كما عبر من رؤس الاصابع بالاعلى القدم وفي نكس قلب
الكلام ونحوه ورد اخر شيء الى اوله آخر ولعل المراد من نحو الكلام كله جزء ان
كالموضوع والمحمول في الكلام بحيث ينقلبا بالقلب فيصير الاول اخرا وبالعكس وهذا
هو المصطلح في الميزان واما رد الاخر الى الاول فهو اعم من ذلك وفي صيرورة
الاول وسطا والوسط اولا محل الاشارة فيما يقبلها وهذا هو الفرق بين المتنين
والعكس في الوضوء هو من الكعب اعني جعل مبدأ الغسل منتهاه ومنتهاه مبدأه
وكذا كل من غسل ومسح في فيا عكس الاخر فلذا فرضنا ان الله على من الاسفل
عكسه وهم فرضوا العكس فيما لعكس وكيف المسح لكن فرضنا في الغسل ومسح الرأس
يوافق العرف لان على البدن مبدئه الجهة وفي مسح القدمين يوافق الحكمة
الطبيعية فان مبدئه طرفه من كل جانب فوضوئهم عكس يخبر العرف والطبيعة
ايضا واما العكس فهو جعل الاول اخرا والاخر اولا مطلقا وان كان ذا اجزاء كثيرة
الرجلا انه ملكي ما فرضناه من الاعلان الله مبدئه في تحقق العكس فيما اصالة بحسب الواقع لا العرض فاعرض وجعل كما عبد الواقع
بحسب العرف بحيث لو لم يعرض لكان الامر في العكس سواء واصالة فرضنا من قبيل الاول منه

فيفرق كمه فليه عارسه الكف ويقرء القرآن مكوسا اي مبتدء من اخره ويختم بالفاتحة ومن اخر السورة فيقرء رجعا الى اولها مقلوبا وكمس الطعام وغيره داء المريض اعاده اشهر ولعل المناسبة في المرض كون اخره وهو زمان برئه اوله في المرتبة الثانية ينبغي ان ما يخيل انه اخره صار اوله اعلم ان محصل الكلام في المسح النظر في الماسح والممسوح ومقداره وكيفيته اما الماسح فهو اليد للاخبار الاذا قطع فالذراع لما حوذيتها في مسح الغسل لغة كما مر وللتصريح بها في الاخبار واما انه باطنها فقط او كيفما ظهرا لبعضها كما قربنا فمقتضى رجوع الاطلاق الى الشايع انه الباطن فقط لانه المتعارف والمتبادر من مسح اليد على ان في بعض الاخبار عبر بالكف وهو صريح لغة اذا لم يبق فيبادره فيجزء بها في ظهر اليد اليمنى ثم يمسح بها ان الكف والمسح بالظهر على التردد فيقدم على اخذه من اللحية وغيرها او بالعكس مرجحة صدق اليد على الظهر وتقدم اللها على غيرها في المسح وجوبا واطلاق المسح باليد الشامل للظهر بعضه ومرجحة رجوع الاطلاق الى الشايع والتصريح بالباقي ومرجح مراعاة الماسح على مراعاة ما يمسح واما انحاء من اليدين فخط الاطلاق فكفاية كل على منفردا في الجميع او بالتفريق واما الممسوح به فخبر الجعفي فيه ايضا ما هو المشهور عملا بنيا ولهما على الاستحباب وجب لكن لما لم يعلم لما معارض لم يجز على خلافها بحمل الاطلاق الآن بتعين باستنباط عدم نظر الشارع الى الماسح وذكر الجبهة هو الممسوح وهما صحيحة زراره عن الباقر ومسح مقدم رسه فظهر قدميه بلته يساره وبقيته بلته يمناه فانه يحتمل تعلق قوله بلته بنظر قدميه وتقدير بلته يمينه بعد رسه بقرينة بقيته يمناه فيفيد مسح الرسر باليمين والقدمين باليدين بلا ترتيب بينهما ويحتمل ايضا تعلقه بمسح المذكور بمعنى انه مسح كل ذلك بلته اليدين من غير تقيين

فالتقيد في بلة اليمنى بالبقية للاستعمال في غسل السير فكان بللها ذهب وبقي بقيته بخلاف السير لعدم استعمالها في شيء ثم صرح بعده فقال ابو جعفر ان الله وتر يحب الوتر فضدير بكم من الوضوء ثلث غرفات واحدة للوجه واثنتان للذراعين ومسح بلة يمناك ناصيتك وما بقي في بلة يمينك ظهر قدمك اليمنى ومسح بلة يسارك ظهر قدمك اليسرى الخبر فالعبارة الاولى مجملة بهذه صريحة ويكمن حمل قوله ما بقي من بلة يمينك بعد قوله ومسح بلة يمناك قرينة على ان المراد من بقية بلة يمناك البقية من الكل المستعمل لا الباقي بعد الغسل واما الممسوح ومقداره وكيفياته عرضا ثلثة اعضاء وطولا ايضا في الرسر ومن رسر اصبع الى منتهى ظهر القدم في الرجلين فاعضاء الوضوء ستة وبنتها فرقان ان ثلثة منها مغسولة وثلثة ممسوحة وان المغسولة مستوعبة والممسوحة مبعضة واما مخالفونا مخالفونا في كلا الفريقين فمستوعبوا المغسول والممسوح جميعا وما اوجبوا المسح الا في الرسر مستوعبا واما القدمان فاكثرهم يبعضها ايضا مستوعبا منهم ولم يحد عشرة وبعضهم يقول يجزء بين الاصل والمسح نظرا الى احتمال عطف ارجلكم في الاية على محل برؤوسكم ولفظ ايديكم وقد استوفينا مناظرة الطرفين مولانا البهائي في الاربعين واما كيفيته فمنصرف الاطلاقات ان يكون من الاعلى الى الاسفل واما القدم رسر الاصبع لكن ورد التخيير في العكس والرابع الترتيب على ما قدناه بين عشرة اعضاء الاربعة الخمس والسادس وهو الاذنان بالموخر بعد اتمام المقدم وهو واجب بظاهر الكتاب وتظافر الاخبار واجماع الشيعة واصل الاشتغال وخلاف بعد احرازه للتعبدية للعبادات وللادلة حرمة البطال العمل وهو الطال وللنهي عنه في معتبرة زراره ولا تنقض شيئا من يدرشيء تخالف ما امرت به واما الرجلان فخط الاطلاقات وتعيرها معا والشك عدمه ومقتضى عدة اخبار وجوبه منها المسح على النعلين

فافهم

والبدء بالشق الايمن ومنها ان الغسل كان اذا توضأ بدء بميامنه ومنها قول
عليه السلام اذا توضأ احدكم للصلوة فليبدء باليمين قبل الشمال من جسده
وكيفم في البين توقيع الحجة يمسح عليهما جميعا معا فان بدء باحدهما
قبل الاخر فقد بدء الله باليمين وهو المتبع فلا يجب الترتيب بينهما لكن يحرم تقديم
اليسار على اليمنى ويبطل ايضا ان لم يتدارك على ظاهر النهر وفيه نظر ويحتمل
البطلان بتعمد المخالفة ان لو نواه من الاول لم ينعقد الوضوء وان بدت له في
الاثناء يبطل كل جزء وقع معها وما بعده من الاجزاء ولو لم يقع معها فان اشتغل
الى الاخر فالوضوء باطل الا اذا لم يفت الموالات فيتدارك ما وقع معها وما
بعدها بالاعادة مع احتمال البطلان مطلقا لانها تنقض النية وقد وجبت انهاؤها
حكما بعدم حدوث المخالف ومخالفة الكيفية ايضا مخالف لنص الكيفية ولظهور
المطلقات الدالة باعادة الجزء المخالف فيه كما سيأتي في النسيان ولصحيحة زرارة عن
احدهما عليهما السلام عن رجل بدء بيده قبل وجهه وبرجليه قبل يديه قال يبدء بما بدء الله ويعيد
ما كان بادئا على ظهور ما كان في اصل الوضوء ليعم التعبير عن الجزء المخالف فيه بلفظ
كان الناسية بمعنى وقع فكان قوله يبدء بما بدء الله بيان للمستقبل وقوله ويعيد
بيان للماضي ولعله يفهم من سياق السؤال انه لتعبير عن واقعة مخصوصة بما
يستقدم الحكم فلا يحصر فيمن فعل المخالف جميعا بل يعم من خالف بتقديم
ما حقه التاخير واما اذا خالف في الاثناء نسيانا بتقديم المؤخر او تركه
حتى فوت الوسط فان ذكر بعد ما فات الموالات فليعد الوضوء
وما صلى به وعليه يحمل ما عن الصادق عليه السلام من نسي مسح رجليه او قدميه او شيئا
من الوضوء الذي ذكره الله في القرآن كما عليه اعادة الوضوء والصلوة بقرينة
ذكر الصلوة اذ لا تبقى معها الموالات قطعا واما ما عن الكاظم عليه السلام عن رجل توضأ
ونسي غسل يساره فقد غسل يساره وحدها ولا يعيد وضوءه شيئ عبر به كما فعله
الشيخ ان معناه لا يعيد شيئا مما تقدم قبل غسل يساره وانما يجب عليه اتمام ما

يأتي هذا العضو واحتمل في الذكرى حمله على التقية لموافقته لمذهب العامة ثم قال وتؤيد
قول الشيخ ان الوضوء يطلق على غسل العضو كثيرا والاطلاق على مجرد المسح آخر
وان ذكر قبل فوت الموالات فالم يتيقن من الجزء المخالف فيه الا الجزء
الاخير فقد ربما انه لا يتعين به وبفعل مقتضى الترتيب ثم يغسله او يمسحه ثانيا
واما ان اشتغل منه فاتبعه بجزء من حقه التقديم ثم ذكر فليعده بعد ما اتبعه
فقط ولا يعيد ما اتبعه به على المشهور لحصول الترتيب به وهو المطلوب ويعيده ايضا
على الاحتياط لانه اوقعه به موخرا وحقه ان يوقعه به معدما فقد فات فيه التقديم
وهو من الكيفية والاخبار مختلفة فيها مطلق مرجحة الاشتغال الجزء اخر
وعدمه مثل قوله عليه السلام في رجل توضأ فغسل يساره قبل يمينه قال يعيد الوضوء
من حيث اخطأ يغسل يمينه ثم يمسح رأسه ورجليه فان قوله قبل يمينه
اعم من غسلها ايضا بعد اليسار او انه لما غسلها ودعوى ظهورة في التذكر بعد اتمام
الوضوء ممنوعة قوله توضأ ثم لان بمعنى اخذ في الوضوء بشهادة في فغسل لكن في
بعض النسخ بالواو فلا بعد ظهور يعيد الوضوء في التذكر بعد الاتمام مع احتمال كون الوضوء
بمعنى غسله كما سبق وهو بعيد هنا من سياق الجزء ومع ذلك فالخبر عندي مطلق ويحمل قوله
في تقديم اليسر على الطواف الا ترى انك اذا غسلت شمالك قبل يمينك كان
عليك ان تعيد على شمالك ومنها ظاهر في عدم الاشتغال مثل قوله عليه السلام في الرجل
يتوضأ فيبدء بالشمال قبل اليمين يغسل اليمين ويعيد اليسار فتبدء باليمين يغسل
وفي اليسار بالاعادة وفي صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام فان غسلت الذراع قبل
الوجه فابدء بالوجه واعد على الذراع وان مسحت الرجل قبل الرأس فامسح على
الرأس قبل الرجل ثم اعد على الرجل ابدء بما بدء الله به ومنها ظاهر في الاشتغال
وهو موثقان احدهما توجب اعادة المخالف فيه مهما ما اتبعه به وهي اذا بدأت
يسارك قبل يمينك ومسحت رأسك ورجليك ثم استيقنت بعد انك قد بدأت

الرواية في الموالات الواردة في مرسلة زرارة
فيما اذا ذكر بعد اتمام الوضوء
العدد من ترتيب الاعادة

بما غسلت يسارك ثم مسحت رأسك ورجليك والاخر توجيه العضو
ان نسيت فغسلت ذراعيك قبل وجهك فاعد غسل وجهك ثم اغسل
ذراعيك بعد الوجه فان بدأت بذراعك الايمن قبل الايسر فاعد الايمن
ثم اغسل اليسار وان نسيت مسح رأسك حتى غسل رجليك فامسح رأسك ثم
اغسل رجليك فلا يضر الاستدلال بلطائف الدول من هذه الاخبار شيئ
من المشي والاحتياط للاجمال يعلم منها وجوب اعادة الاخر المخالف فيه مجملا وللثاني
بالثانية للاحتياط للظهور وللثالثة لعدم الاثقال وللكلام فيه فبقيت الموثقتان
ظاهر التعارض كما قد يظن لكن لا تعارض بينهما لصراحة الاولى في الاثقال وظهور
الثانية للتغيير بالاعادة في اعد وجهك واعد الايمن ولو قيل انها ايضا صريحة
لقوله حتى تغسل رجليك فالاول اصرح منها ولو سلم فاخرها موافق للعامة فيحمل
انها وردت في مقام التقية والعبرة بكلام الائمة في مقامها ولو لم يجز منه لما يوثق بشئ
اذا كان كلام اخرهم معارضا في غير مقامها فان باب التقية من اعظم الموبقات
فلا يقر به في قوة المشي الان الاحتياط حسن ما لم يعارضه احتياط اخر وعلى
المشي فلو نكس المتوضئ بان اخذ في مسح الرجل مبتدئا من اخر الكعب الاعلى الوجه
احتسب غسل الوجه فلو نكس ثانيا كذا وثالثا كذا الى ان مسح الراس والرجلين صح له الوضوء
اذا لم يخل الموالات لكن يشترط هنا ان يكون غسل الوجه في النكس الاول مع
حقيقة النية للاحكام لانه اول اجزاء الوضوء فلا يجزي فيه حكما كما سبق وهو مما يجهل
بتا وامضا ومثله يغتفر في الفترات في التقايع والدفاع الاول لعدم شعار العوام
بذلك يشكل واعلم ان اكثر فقهائنا لا يوجبون الترتيب اصلا للاصل واطلاق
الادلة فالصور الصحيحة من الوضوء عندهم سبعة وعشرون لان اعضاءه ستة
فغير المضبوطين الاولين يوضئ صورتان فتضرب في مخرج العضو الثالث الغير المضبوط
ستة فتضرب في مخرج العضو الرابع فتحصل اربعة وعشرون فتضرب في مخرج
الخامس فتحصل مائة وعشرون فتضرب في مخرج السادس فتحصل سبعمائة
وعشرون وكلها عند الامامية باطلة الا صورتان عند مجوز تقديم اليسرى
على اليمنى والا صورة واحدة عند غيره واما على جواز مسحها معا كما سبق
فالا عضاء ستة والصور مائة وعشرون يسقط منها واحدة وثمانية وتسعون
لا يريتون الا بين الوجه واليدين معا وبين الراس والرجلين معا ويبقى من
تلك الثلثة وهذه الثلثة فالصحيح عندهم صور اذا حصل من تقديم
الوجه على اليدين صورتان وهما تقديم اليمنى على اليسرى والعكس ومن تقديم
الراس على الرجلين ايضا صورتان كذا ومن تقديم كل من الثلثتين على
الاخر ايضا صورتان والناس الموالات وعدها المصنف وغيره سهوا لدخول الاستدامة
في النية الان المصنف ذكرها هنا بخلاف الاستقلال فهو ينافي
عدم سبقه اولا وهي متابعة هذه الافعال المذكورة بعضها لبعض الرسانين
كل منها عقيب سابقه من غير تاخير عرفا خرج عرفا ما يزيد للصورة الجبيرة بحيث يعد الفعلان
المتكثرة فعلا واحدا فان الوضوء فعل واحد والغرض منها الموالات بحفظ
وحدته عرفا نظرا الى الكثرة العرفية وهو يحصل نوعا بعدم جفاف العضو السابق
عند الاشتغال باللاحق مع اعتدال الهواء والمزاج والماء المستعمل مع عدم
اعتدال واحد منها فالمعتبر مقداره من الزمان بحيث انه لو زاد عنه بالمقدار
المخرجة الافعال عند العرف عن الوحدة للان لهذا المقدار اطلاق مطلوبية
بر اسه فالتعبير بها من باب ان العرف لسان الحكم والاصل فيه عدم الالتفات
واصالة وحدة العمل المجعول شرعا الا ما ثبت خلافه كما هو الشايع في زماننا
بعضهم ابطأ وابصر عند اذا توضأ بعض وضوئه فرضت له حاجة
حتى يبس وضوئه فاعد وضوئه فان الوضوء لا يتبعض واخر الجزء الاشارة الى

عدم مناطية الخفاف وكونه كاشفا عن تبعض الوضوء فهذا وقوله في
جزاخران الوضوء يتبع بعضه بعضا تاسيس اصل يرجع اليه جملة اخبار
الموالات او اجمالها وما الدليل ظاهرا فيقول او على التقية يحمل ويستحب
فيه قبله وفي اثنانية تسعة امور غسل اليدين من الزندين اذا لم تكن
اليد هو او كل العضو الى الكف فالاعتبار حيث صرح في اخبار الغسل بغسلها
الى نصف الذراع او المرفق والوضوء اخف منه قبل ادخالها الاناء لغير
فيه ماء الوضوء وفيه باشتراط قلة الماء الاستحباب وبغسلها من ماء خارج وابطال
من اطلاق كلام الامام عدم انحصار الاستحباب في الماء القليل وكون مورد
سؤال السائل الاناء في بعض الاخبار لا يدل عليه على استفادة سببية نفس
الحدث للغسل مع قطع النظر عن مقدمية الوضوء واما الغسل بماء خارج
فهو كذلك في الماء القليل للتقييد في خبر جميل القداح وللنهي عن ادخال
اليد الاناء قبل غسلها فيه الصحيح وامافي الماء الكثير فلدليل فيه هذا النهي
التقييد لكن يأتي اطلاق الامر بالغسل في سائر الاخبار فيجزي غسلها بماء
توضأ منه مرة من حدث النوم والبول والتصريح بالحدث لمتابعة اكثر
والا فقد يشير منها بغير حدث كخروج النفاس والخارج من غير المعتاد مما لم يعتد
عن المصداق لقول الصحيح اغسل يديك من البول مرة ومن الغائط
مرتين ومن الجنابة ثلثا وقال ايضا اغسل يديك من النوم مرة وما خرج
من طريق البول فلكان الغائط معه كما في صريح اكثر ومرتين من الغائط
وثلثا من الجنابة ذكره تبعا للاخبار وكلام اكثر الفقهاء خال عنه وتحمل
ما في الاخبار مقدمة غسل الجنابة فيتفق على اطلاقه حتى يقيده الاخبار الآتية
في الغسل بانه الى نصف الذراع او الى آخره اذ لا تصريح فيها بالوضوء الا في
احدها في كلام السائل وهو يحتمل ارادة ماء الطهارة فيها ما مضى ومنها ما في
اليوم يغسل الرجل يديه من النوم مرة ومن الغائط والبول مرتين ومن الجنابة

ثلثا

ومنها ما عن الحلبي قال سالته الصحيح عن الوضوء كم يفرغ الرجل على
يده اليمنى قبل ان يدخلها في الاناء قال واحدة من حدث البول و
اثنتان من حدث الغائط وثلث من الجنابة وتخصيص السائل منها باليمنى
لا عبرة به بعد اطلاق اليد في غيره وكذا الافراغ بعد التصريح بالغسل في غيره
ويحتمل بعيدا استحباب الثلث في الوضوء المستحب بعد رش الجنابة ولم اجد
من افتى به والدليل عليه حمل اوامر هذه الاخبار على الاستحباب الترخيص في
تركه في عدة اخبار اخر وليعلم ان هذا الغسل من مقدمات الوضوء لا في اجزائه
المستحبة فلا تجزي النية عنده للاستفادة بسببية نفس الحدث لهذا الغسل
حيث سمعت من الاخبار فليدخل في عنوان الوضوء وللتصريح فيها بان المفيضة
والاستنشاق ليسا من الوضوء وهما بعد الغسل ووضع الاناء على اليمين ثلثا
ولم يصرح به في الاخبار الا انه استحسان وتسهيل للاغتراف باليمنى المصرح
به فيها وقد يستدل بعموم النبوي كان صلى الله عليه وآله يحب التيامن في طهوره وشانه كله وفيه اشكال نعم يشمل اخذ الاناء للوضوء باليمنى ووضعه على
الارض بل قد يراعى الاغتراف باليمنى المسلم استحبابه في الاواني الضيقة
الرأس التي لا بد من اخذها باليسرى والصب منها على اليمنى فيسقط ويحمل
استحبابه بعضها لاهمية ذلك والاغتراف بالاناء باليمنى المعنونة من ليس
المراد به اكباب والمراد به اخذ الماء بها لا خصوص الاغتراف فانه في
الاواني المكشوفة الرأس لعموم المنجبر بالسابق ولما في خبر المعراج فتلقى
رسول الله الماء بيده اليمنى فمن اجل ذلك صار الوضوء باليمنى ولتكرره
في الثانيات وهذا في كل غسلات الوضوء لا في خصوص الابتداء بل
في كل الغسلات والشرب لعموم المنجبر والتسمية قبل ان يمس الماء
كلا في الاخير لتكرر الامر بها في الاخبار قولا وفعلا وذكر الثواب الجزيل لها الغير المتناهي
عنه لكون وضوءه كالغسل كما في [illegible] وكونه كفارة الى الوضوء الاخر للذنوب

٢ ومن خبر ما ٣

بينهما وطهر كل الجسد من الذنوب والاثم ليطهر الماء الصابه الماء الكائن في كاويته وكره
تركها للنهي عنه في الخصال ولما في خبرين من شرك الشيطان في وضوئه
للامر النبوي صلى توضأ وصلى بأذنيه فاعاد ثم امر فاعاد فشكاه الى علي
فقال استحيت حيث توضأت قال له قال صلى فعل فانه النبي فلم
يامره ان يعيد على مطلقات الامر بها في كثير بل كراهة تركها في كثير منها
ما عن الصادق في كتاب صفوة ينبغي له ان يستبرئ عليه فان لم يفعل كان للشيطان
فيه نزغ وافضلها ما في خبر عن علي كان اذا توضأ قال بسم الله وبالله
خير الاسماء لله والحمد لله اكبر الاسماء لله وما امر لمن في السماوات ولمن في الارض
الحمد لله الذي جعل من الماء كل شيء حي والحمد لله الذي هدانا للايمان الحمد لله رب العالمين حمدا
واقض لي بالخير وارزقني كل الذي احب وافتح لي بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء
ولا يتوهم وجوبها من هذه التاكيدات لخلو المطلقات والباقيات والصالحات
عنها نعم هي اكد مستحبات الوضوء فلا تترك والمضمضة وهي لغة مطلق تحريك الماء
في الفم والمستحب ادارته في جميع الفم للنبوي ليبالغ احدكم في المضمضة و
الاستنشاق فانه غفران لكم ومنفرة للشيطان ولانه سماهما في عدة اخبار
طهورا للفم والانف فكلما كان اطهر كان احسن والاستنشاق وهو ادخال
الماء في الفم والمتبادر منه عرفا جذبه بالنفس لانه الغالب على انه من نشق وهو
الشم ثلاثا ثلاثا بغرفة في استه او غرفتين اوست غرف للاطلاق الادلة
وافتى البعض بافضلية الست الدرس اعواز الماء كاطلاقها بالنسبة الى
صب الماء المستعمل فيهما واخراجه عن الفم والانف بطرف الحج والاستنثار وهو نفض
وجعلها في النفيضة مستحبا اخر ولعله اصاب دليله واعلم ان امر المضمضة والاستنشاق
مستحبان في كل الاوقات المطلقات الامر بها وبدء جهما كالنبوي السابق وكقول الصادق
انهما من سنن رسول الله وفي خبر اخر الماء في الوضوء شيء لا تحتاج

في كلها على ان في بعضها انها من السنن الحنفية وورد مخصوصا استحبابها
في السواك ولرفع كراهة اكل الجنب وشربه واما هما فكلاهما الاول في
استحبابها مخصوصا في الوضوء زيادة على المطلق وهو مشهور مؤكد عند العامة بحيث قالوا
فيها ومنهم من اوجبها فيه واما اخبارنا فقد وردت باثباتها فيه قولا وفعلا منهم
لكن قليلة واخبار نفيها فيه فضا وستة اكثر منها فغرعدة منها انها لباس من
الوضوء للخامس الجوف وانما عليك ان تعمل ما ظهر وحمل انه نفر الوجوب
موهون بانه لمس في الوضوء ما يتعلق بالجوف وجوبا وندبا غير هما الاجزاء لمس في
باب المقدمة وعن العسكري لمس في الغسل وللذ في الوضوء مضمضة والاستنشاق
وعن الباقر هما انهما ليسا فريضة ولا سنة وكل افتى العامة انها سنة لا يجوز
تركها كما قال الشيخ والمراد ما قرره واوجبه النبي فانه قسم الوضوء
الواجب عندهم ثنين وفي عدة منها ان الوضوء للاعادة تركها نسيانا فيعاد الا ان
كان مشهورا بين العامة حتى انه سئل الصادق عمن نسيهما فدخل في الصلوة قال
لا باس واداله مخالفة العامة متفقة حتى انه فكيره مستحب ويستحب تركه لمخالفتهم
لكن استحبابها المطلق باق على الخاص المضمضة متمما السواك واداب وهو مؤكد
مندوب الوضوء وعلى المضمضان مذكره وقد ذكر الوضع على اليمين الخ ولم يسلم له
ولا اصل استحبابه فقد قال النبي في الكتب الثلثة لولا ان اشق على امتي
لامرتهم بالسواك عند وضوء كل صلوة وفرضا عليها موكدا افضل منها السواك
عند كل وضوء وكل صلوة وكان كما في كاذا نام يضع وضوءه وسواكه عند
راسه ثم يقوم فيستاك ويتوضأ ويصلي وعن الصادق من استاك فليتمضمض
على انها من الحنفية فانها عبارة عن ازالة العضلات الطاهرة في البدن
ومنها ما يجتمع في اصول الاسنان واطراف الفم واللسان وفي جوفه قصبة الخشوم

ويصدق بها فيقلدان بالمضمضة سيما بالمج والاستنشاق سيما مع الاستنثار
فيتغير الاولان بما قبل الوضوء الذي هو تطهير الباطن والكلام الثاني في
استحباب خصوص عدد الثلث فهو داخل في المبالغة المامور بها في النبوي
والثلثة اول عدد وتر في المبالغة والوتر محبوب به كما في عدة اخبار ويستفاد
مما في كا والمحاسن عن الصادق عليه السلام عن السواك بعد الوضوء قلت فاستاك قبل ان
يتوضأ قلت ارايت ان لم استك حتى يتوضأ قال يستاك ثم يتمضمض ثلث مرات
والعدة ابن ابي عمير عن مجالس ابن الشيخ انظر الى الوضوء فانه من تمام الصلوة
فتمضمض ثلثا واستنشق ثلثا الدال على هذا العدد في خصوص الوضوء موافق لثلث
غسلات العامة مع تاكيدهم فيها بهذا العدد واطلاق كل الادلة سوى هذا النبوي
فلذا كتفاد بدون الثلثة لرجحان حسن ولا يتوهم كون الاطلاق كالاستمرار
التثليث عند الائمة كما يتوهم في تثنية الغسلات مثلا اذ منع الاستمرار اولا
وامضائه ثانيا فلا يعبؤ بمشتهرات الصدر الاول الا ما امضاه منها ائمتنا
وتثنية الغسلات على المشهور بان يغسل كل عضو الى اخره فيعيد الغسلة
ثانيا بفرقة ثانية كالاول استنادا باخبار صباغ الوضوء المسلم استحبابه بزيادة له
بالغسل مرتين وباخبار خاصة كثيرة صريحة مجملة مثل الوضوء مثنى مثنى وصدقة
اخبار وقوله عليه السلام فرض الله الوضوء واحدة واحدة ووضع رسول الله الكتاب
اثنتين اثنتين ومفصلة مثل خبر زرارة وابن بكير وابن يقطين ويعارضها اخبار اخر
اكثر منها واقوى اعتبارا واصرح دلالة بعدم استحباب الثانية وعدم الاجزاء عليها
وعمل بها جل قدماء المحدثين ومحققوهم المتاخرين ولولم يكن الا تفتهم
وزبدتهم الكليني وشيخهم الصدوق لكفى لعدم عملهما الا بما علما من حال الاخبار
وقرائن الاحوال ما لم نعلم فيها بالنسبة الينا في الفقه كامر البتة ويمكن
اضافهم مع عدم خبر زرارة وابن يقطين في اصولنا الاربعة وكثير منها غيرها

في الصراحة في عدم المشروعية على كلها مشتركة احكام الوضوء التجديدي فانه
سلم الاستحباب وحده الى الاثنين وعلى الجواز او التقية كما تسمعها كاكثر الشيعة
اجزاء المرة مع تاكيد العامة في الثلثة كما خصوص قوله مثنى مثنى على الغسلين و
المسحين وعلى امرار اليد مرتين فانه اجزاء الماء مرتين وهو حقيقة الغسل
او على صب الغرفتين اولا او الثانية في اثناء الغسل بالله ولها كما حملة البعض
احوط وخصوص قوله ووضع رسول الله الكاس اثنتين اثنتين على المنجد و
الانكار كما صنعه الصدوق لا لاخبار فكانه قال حد الله حدا فتجاوزه
رسول الله وتعداه وقد قال ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه وقد
كثرة القرآن والاخبار النهي عن تعدي حدود الله وفي جزاء الوضوء حدا وحدود
الله ليعلم الله من يطيعه ومن يعصيه فلا جزاء بالمرة لم يخالف الاكد وقد اقتطعا
لاجماع الشيعة على عدم وجوب عنزة واما ثانيه فتحرم مخالفة الاكد وقد اقتضى
البعض بانها بدعة فتحرم وفي العلل عن الصادق من تعدى الوضوء كان كما اقتضه
وفي الخصال مسندا عن النبي صلى الله عليه وآله توضأ مرة مرة وفي العيون مسندا عن الرضا
الوضوء كما امر الله في كتابه غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين مرة مرة
وفيه عن الصادق عليه السلام كان وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله مرة مرة وفي كا موثقا
عنه عليه السلام كان وضوء علي عليه السلام مرة مرة فقال الكليني وبهذا دليل على ان الوجوب
مرة مرة للنبي عليه السلام كان اذا ورد عليه امران كلاهما طاعة لله اخذ باشدهما
واشقهما على بدنه وقال الصادق عليه السلام جاء عنهم ان الوضوء مرتان مرتان من
لم يقبله مرة واستزاده صلى الله عليه وآله مرتان ثم قال ومن زاد على مرتين لم يوجر
وهو موافق غاية الاكد في الوضوء الذي من تجاوزه اثم ولم يكن له وضوء وكان من
صلى الظهر خمس ركعات ولو لم يطلق عليه في المرتين لكان سبيلها سبيل التثليث
الشهر ولعل وجه الدلالة عدم احتمال التقية وبيان الجواز انه كان عادته
المستمرة ولم يفعل غيره فلو كان مستحبا كيف يتركه دائما وكذا وضوء ابيه

ما قاله الكليني قده

وفي خبر عنهم من توضأ مرتين لم يوجر فقال الصدوق يعني انه لا يؤجر بغير الذي أمر به ووعد عليه الأجر فلا يستحق الأجر الأخير ومولانا البهائي بعد نقل حديث وضوء عليه السلام مفصلا مشتملا على الأدعية والمستحبات المروية في الأصول الثلثة في أربعينه قال ظاهر هذا الحديث ان غسل كل من الوجه واليدين وقع مرة واحدة فهو مما يؤيد القول بعدم استحباب الغسلة الثانية اذ لو كانت لذكرها الراوي اذ المقام مقام بيان سنن الوضوء وقد قال عليه السلام في آخر الحديث خلق الله من كل قطرة ملكا يقدسه ويستحمده الى يوم القيامة ثواب الغسلات الثلث مع تثنية الغسلات الأخيرة واما الكيفية فقد ورد الأمر به ومدحه مطلقا في قوله في أسبغ الله النعمة انتهى والوضوء المبغض مواضعه وفي كل عضو حقه أخيرا وقال مولانا البهائي في الأخير وان يستاك قبله وغسل كفيه مرة او مرتين ومتمضمض ومستنشق وذكر اسم الله بالمأثور وغسل بغرفتين وصرف هذا من الماء فقد اتى بأربع أشهر وعمل الصدوق ما ورد من ان مرتين أسباغ على التجديد فالأسباغ تكثير الوضوء والموسعة فيه وتوفيره اما في الكيفية او في الكمية باعادته وتجديده لا بالغسل مرتين فانه لو تم استحبابه داخل في الكيفية فالمضاف الى اخبار التثنية مع اجمالها واحتمالها الوجوه الغير البعيدة سيما بإبان غاية حد الجواز قبال العامة بقرينة قوله والثالث بدعة ومن زاد لم يوجر والطعن صلوته وعدم اعتبار الصريح منها لعدم نهوضها لاصولنا الدريقة لمقاومة الصراح المعتبرة المستفيضة من الثقة العالمة منها بالحكم المعمول بها عندهم بعبارة على ان مقتضى الاحتياط ايضا كذلك لامكان القول بالحرمة ولسيرة جانب المدعي ازيد من الاستحباب بكثير الحرمة خلافا للمحقق فالجواز اقوى والترك أحوط والحق الاستحباب بثبت بخبر ضعيف وفتوى فقيه فكيف لا يثبت بالمشهور وكثير الاخبار لسقوط الاعتبار لاجمالها ومعارضتها بما فوقها ومنها والمشهور معلوم به بالماخذ

فمنها معلوم

فمنها معلوم العدم لدى غير معلوم الكمال حتى يثبت بها الاستحباب ووضع الماء الى صبة في غسل اليدين في الرجل على خط الذراعين وهو مجرى المرفق وفي المرة على باطنها وهو مقعره وبالعكس لهما في الرجل والمرة في الغسلة الثانية المندوبة فهو يصب على الباطن وهو على الظهر والكيفية تجزيئية وتصفيقيتهما هذا هو المشهور والموجود في خبرين في كافية وانحصال ابتداء الرجل في الغسل بالظهر والمرة بالباطن وكلاهما عن الرضا عليه السلام فهو فرض الله على الناس في الوضوء ان تبدأ المرة بباطن ذراعيها والرجل بظاهر الذراع وشذ الذكر وحملوا الفرض على التقدير لدلالة الكتاب وانما قدم الابتداء في الغسل لان الابتداء انما يعرض فيما له اشتاء وهو الغسل لا الصب واما المشي فلعلوم افتقارهما من الابتداء بالغسلة الاولى واما العكس في الثانية فلدليل خاص والاجماع المنقول من التذكرة والقائل بعدم استحباب الاصل في رأسه من الفرع والدعاء عند كل فعل بالمأثور ندبا ووجوبا وغسل ومسح ليس في الغسلات الثانية دعاء ما ثور ولا ثواب موعود وهو مؤيد عدم استحبابها والدعاء بعده وبعد غسل الكفين الصيني مؤكد مأثور وكبيره التمندل وهو تجفيف الوضوء بالمنديل بل وسيجب تركه للدواعي اهم او لضرورة مثل البرد والتضرر به ففريضة قال الصيني من توضأ وتمندل كتب له حسنة ومن توضأ ولم يتمندل حتى يجف وضوئه كتب له مائتين حسنة وعمدة سند الكراهة منافاته العامة فانهم يتعمدونه فيها التقية بحمل ما في الاخبار الكثيرة من فضله اياه وقوله ان هذا افضل ارى تعمده ونفر الناس عنه مكروه وحكاية علي كان احرز منديلا لذلك والاستعانة من غيره في اضافه او في مقدماته القريبة بحيث تعد استعانة في الوضوء او ينبغي تحمل مشقة العبادة بنفسه

لكن كما مر ضعف ما تلازمانا

ثم يكون هو العابد لا غيره كما انه هو المعبود لا غيره فيخلص التوجيه للعابد كما
هو المعبود الا لضرورة كامساك ظرف الماء للاقيد هو بنفسه كالقوة
والجرة وقولنا في افعاله اي افعال بحيث يعد عرفا من افعاله فيشمل
وضاءه فلان وبذا كازالة المانع من الاعضاء لو كان وترطيب المغسول
وصب الماء على اليد ليصب هو بنفسه على العضو ويغسل ورفع العمامة للمسح
ورفع الكم ونزع الخفين والجورب وتحريك الخاتم كما هو واضح المسكين
فقد دخل الرضا يوما والمامون يتوضأ للصلوة والغلام يصب على يده
الماء فقال له اتشرك يا امير المؤمنين بعبادة ربك احدا فصرف المامون
الغلام وتولى تمام وضوئه بنفسه وبهذا اراد ان يفعل الوشاء للرضا
فنهاه واستدل بالآية وقال وهل العبادة فاكره ان يشركني فيها احد
وبمثله مروي عن علي عليه السلام فقوله لا احب ان اشرك في صلوتي احدا وعن ابي جعفر
عليه السلام لا احب ان يشاركني في صلوتي احد ولا في وضوئي فانه من صلوتي وصدقتي
فانهاه من يريد اليد السائل فانها تقع في يد الرحمن فقد علم منه استحباب
اعطاء الصدقة بنفسه بيده واجبة ومندوبة الا لمراعاة اهم ويفهم الكراهة
من قولهم اكره ولا احب ومن الآية فان تعليق النهي عن الاشراك على
رجاء اللقاء مشعر بوسعة الامر وقد يتوهم استظهار الحرمة منها ورجحانها
الى الكراهة لضعف سائيدها لكنه تم لما سمعت على انها معتبرة ولو كانت
ضعيفة فلو تمت دلالتها للكن اثبات الحرمة بها وقولنا في مقدمة الكراهة
كاحضار الماء والطست واماك الماء ونحو ذلك والدليل عموم ادلة
الآية وسنة الدالة بها والمروي احضارهم في بعض الروايات للاعانة لا
لكونه صورة الوضوء او ليبان الجواز ومن امر علي عليه السلام محمد ابنه باحضار الماء فهو
كان للتطهير ثم توضأ به ويحرم ولا يجزي التولية اربا شرة الغير لوضوئه بان يغسل

وتوضئه ابو جعفرة الخذاء اليهم كما في بعض نسخ الكتاب
محمول على صب الماء عليه
محمول على الجواز

ويمسح سواء صب الغير او هو بنفسه فالوضوء باطل مع القدرة لانه الماء
بهذه الافعال ضيع الامتثال فان المطلوب وان كان ماهية الوضوء لكن طلب وجودها
في الخارج يستلزم تشخصها اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد فالواجب على المامور
هو الفرد المتشخص فكل شخص مذكور في الامر اي مفهوم منه داخل في الواجب وبقوته
يجب تفويت الواجب بتفويته وكل ما لم يكن لم يفهم فالمامور فيه مختار ومباشر
الفعل من احد اشخاصه فانه علة الفاعلية وللعلة اقرب الى المعلول من
الفاعل وهو مذكور في نفس الامر فانه المخاطب فالمطلوب الوضوء خصوص ملك
وجهك لا غسل غيرك ولله الامر سلك من الغير ولا غسل غير الوجه ولا العدم كما انه
لا يجزي غسل الصدر كذا لا يجزي غسل الغير وجهك مطلقا الا ان يعلم من الخارج ان
المطلوب نفس الفعل لا خصوص الفاعل كالواجبات التوصلية كرفع الخبث
فيجزي من الغير مطلقا او يعلم ان لمطلق الفعل مطلوبية شديدة لا تسقط بفوات
الفاعل فيجزي من الغير مع الاضطرار كالوضوء والغسل على المشهور لعلم
حكمة وجوب الوضوء ان عمدة المطلوب صيرورة هذه الاعضاء معنوية ومسوحا
فكانه يصير امر الوضوء بانضمام اخباريان الحكمة والثواب امرا مشروطا بالقدرة منحلا الى امرين ان غسل ان قدرت والا فليغسل وجهك وان غسله
غيرك ولو لعذر الاجبار لكان الغسل سقوط الامر عند الاضطرار لانه طلب
وحدانيا لمطلوب مركب من شخصات فاذا فات احدها فات المطلوب فلا طلب
لبقاياه بهيئة وقيامه باجزائه ويسير منا طلبان يخالف احدهما الاخر فلا يستدل
بنا بقاعدة الميسور لانها فيما اذا كان طلبات كثيرة ومطلوبات كثيرة
فات احدها وبقي غيره كمن قدر على صلوة العصرين الظهر والعصر يقول
في كل امر مطلق بوجوب توليه غير المخاطب عنه مع عجزه فاذا جاء واذكار الصلوة وغيرها
مع ان احدا لم يقل به كليا فالامر المطلق يقتضي السقوط مع العجز والله اعلم

وهذا مقتضى اطلاق الامر

عدمه كالوضوء بالغسل و امكان الغسل لبدل خاص ايضا كالصعيد فالاصح
انه كان وجبا شديد الوجع فاصابته جنابة وهو في مكان بارد وقال
فدعوت الغلمة فقلت لهم احملوني فاغسلوني فحملوني ووضعوني على
خشبات ثم صبوا على الماء فغسلوني الا انه بعيد لعدم الاحتلام في الام
وبعد الجنابة الا شاذ بندرة مثل ملك اكانة الا ان يق انهم يخشون ان
يعجزهم عن تغيير ما يعجز غيرهم لكن لا يوجب عدم العجز هذا عن تحتم التكليف
الظاهر حيث يق انه كيف يعجز عن الغسل مع انه يعارضه مثله عنه انه كان
اضطر الى الغسل وهو مريض فاتوا به مسخنا فاغتسل وقال للذين
الغسل لكنه يحتمل عدم وصول المرض حد العجز بخلاف الصعيد الاول قال في البعض
على الخشبات لشهرته له وقد يستدل في الوضوء بقياسه على الغسل كما
يظهر من صاحب الوسائل حيث عنون الباب بالوضوء وذكر حديث الغسل
ثم قال ويدل عليه عموم احاديث اخر متفرقة في الابواب اشرنا
ذكرنا بعضها عن وليل خاص هذه الا ايضا فيجب ويجزئ تولية الغير مع
العجز في الوضوء لدين يشمل الى الوجه بالتيمم لان العاجز عنه عاجز عنه ايضا
واما في الغسل فمشكل لان العاجز عنه يحتمل ان يقدر على التيمم فيتيقن
عليه وليس العاجز للمتولي لانه المخاطب المتمكن والنية شرط الا تسأل
او روحه بها يصير الفعل ضد النور فقد جعل حركات يد المتولي آلة لنفسه
ويؤتى به الوضوء فتوضأ هو للمتولي نعم توضأ هو بالمتولي لانه نفسه للان
المتولي لو توضأ فصل وضوءه له فيصير من النيابة فاذا ان يجعل النائب نفسه
بمنزلة المنوب وعليه يأخذ الاجرة ثم يفعل عنه فالفاعل هو النائب لكن عن
المنوب فيلزم النية للاول والنية على الفاعل ولا يق للمنوب انه فعل النائب
واما هنا فحين توضأ العاجز بالمتولي انما استدعى منه غسله ومسحه للوضوء
فيفعل بعد اجابته فعل نفسه وقد نواها بالنية فصار وضوء ولم يكن فعله وضوء

لان الوضوء

لدن الوضوء غسل وجوهكم وايديكم لا سلط غسل الوجه ولو وجه الغير فغسلك
وجها لغيرك يصير وضوء له وامالك لانه اعجز واستدعى منك ولو غسلك
يصير وضوء له واما لك فلا يصير بحال واذا لم يكن انما فعل فلك بصدق
النيابة وبالجملة فانية تتبع اطلاق الفاعل فمن عليه لا غير ومن كان
بعض اعضاء وضوئه او غسله مكسورا معصوبا بالجبائر او به قرح او جرح
يستضر بالماء اما بذاته او لبرد ونحوه فقد تظافرت الادلة والاخبار على
عدم وجوب غسله او مسحه بل يغسل ما حوله بقدر الامكان ويمسح على العصابة
والخرقة وكذا كان ومن هذا يعلم ما في هذه الخبرة ونحوها عند الشدة فضوا بعضكم
موضع الجرح اذا تضرر بفكها وغسله اذ المناط الحرج كما استدل في الاخبار
بانه يشق فيه القيام وغيره والفرق بين كثرة الخرق وقلتها مع امكان
تقليلها ايضا للاطلاق الاخبار نعم لو كان خرقة خارجة عن عنوان الجرح
فانه صار بدلا عن نفس العضو لم يجز المسح على غير البشرة
الرجلين من الخفين ونحوهما عندنا فاطبة الا للتعذر نزعها او التضرر به
او التقية شديدة لعموم نوافي الحرج والضرر وترك التقية واما في غير التقية
بالشديدة لقوله لزراره لما سئله عن التقية في مسح الخفين تمسح الخفين ثمة لا تقرقين
احد اشرب المسكر ومسح الخفين ومتعتين الحج قال زراره ولم يقل الواجب عليكم
ان لا تتقوا فيهن احدا ويقول عليه السلام في شرب المسكر والمسح على
الخفين تقية فيعلم انه لا يجوز جوازه من عدم منه وقد سواه فان حصل التقية
بغسل الرجلين فليفعله ومع المسح وكذا في الحرج والضرر للابد فيهما
من شدة للان الصحيح سئل عن المريض هل له رخصة في المسح فقال
والكاظم عن المرئة هل يصلح لها ان تمسح على الخمار قال لا يصلح حتى تمسح

[illegible]

لنا بل هو متشابه منهي عن اتباعه تأويله والحكم حوله في صريح القرآن فمنه من يعلم تأويله والمحكم فمنه من يعلم به كما في الخبر وهذا كقوله وانزلنا من السماء ماء لاحتمال السماء الفلك وجهته لغلوظته والانزال للاهباط وتقدير سحاب المزن عرفا مثل تصعيد البخارات الى الزمهرير وتكثيفها بالبرودة واطفاء حرارتها فيتفرق اجزائها المائية عن الهوائية فتقطر الى الارض بالطبع لكون مكانه الطبيعي تحت الهواء وكذا التمثيلات والتشبيهات القرآنية وهي اكثر آياته ليس الحجة منها وهي النص والظاهر الا قليلا وقوله لا يمسه طاهر نفي للنهي فيفيد المس العلم ووصول اليد اليه كما في الاحتجاج ان عمر طلب في خلافته قرآن عثمان المزعوم به الى ابي بكر فلم يقبله فلم يأته به وقال ان القرآن الذي عند علي لا يمسه الا المطهرون والاوصياء من ولدي واذا قام القائم من ولدي يطهره ويحمل الناس عليه فيجري السنة به ويحمد الصغير العود الى الكتاب المكنون والمطهرون المعصومون من الملائكة والائمة ليأبى هو الظاهر من كونه اسم المفعول وقرئ بتخفيف الهاء مفتوحة ومكسورة من اطهره بمعنى طهره اي مطهرون انفسهم او غيرهم بالاستغفار وقرأ المتطهرون بالتاء والمطهرون بتشديدين قال البيضاوي في تفسيره للطيبين عن اللوح الا المطهرون من الاحداث فيكون نفيا بمعنى نهي اشتى لكن ورد الاخبار تدل على انهم في حرز وهو بمنزلة تفسيرهم بالائمة ففي المجمع عن الباقر في قوله لا يمسه الا المطهرون قال من الاحداث والجنابات وقال لا يجوز للجنب والمحدث مس ظهر الورق الذي فيه كتابة القرآن وفي تفسير العياشي عن الكاظم قال المصحف لا يمسه على غير طهر ولا جنبا ولا تمس خيطه ولا تقلبه ان الله يقول لا يمسه الا المطهرون والمصحف والخاتم يسمى الكتاب بما جرت به العادة في الجلد والورق لكن يفيده الاخبار الماضية بخصوص الخط ونفس الآية

البيضاوي

الصاد

الصاد الخط فان خير مسه للقرآن وهو اسم للالفاظ المنقدة شيء رجع الى النقوش الدالة عليها التي هي وجود الكتب كما لعكس وقوله لا تمس خطه وتعلقه ارا الخيط المشدود به للتعلق وهذا الجزاء محمول على الكراهة وفي بعض النسخ خطه فلا بد من ارادة الكتاب بكلية فرد لفظ المصحف فالنفي الاول والاخير للكراهة والاوسط للحرمة وهنا مطالب الاول في معنى المس وتحديد المراد اعلم ان المس ملاقاة شيء يجزء من البدن سواء ادرك من هذا الشيء شيئا كالكيفية والمقدار والوضع ام لا وهو اعم من اللمس فانه ادراك بالقوة اللامسة المفروشة في بشرة الاصابع كالظفر واللمس والمضغ والمص والعض ادراكا فان لاقيت بها البشر كما ايضا شيئا فقد مسسته لكن لامسته فالمس في المس المنهي عن البدن بل الاشعار ايضا حيث خط لخصوص ما فيه الحيوة كما قد يخصص باشتباه اللمس بالمس في النوم الثاني المستفاد من قوله الذين لا يتقلبون بالنائم والثاني في نحو يمسهم الموس وهو كلا يدخل في مصداق اسم القرآن من نقوش الكتابة فان القرآن ان كان في الباطن اسما للمعاني المخزونة والحقايق المجردة المطلقة المكنونة التي لا يحجبها حجاب وان احتجبت بكل حجاب بشيء الى اسمائها ولا يحيط بها بيان ولا يصير اليها عيان لكن في الظاهر اسم للالفاظ المخصوصة الحاكية عما ان الخبر عن المعاني كلام الله المنقولة الينا بالمتواتر في المصحف المعروف مع اختلاف يسير في الاعراب والحروف وهو لا يضر في اجمال التواتر فيصدق على كل من شقوق الاختلاف اذا تلفظت به انه قرآن وهذه الالفاظ والنقوش اعراضا لكن لها مادة وهي الجوهر المطلقة وهيئة وهي الكيفية كالاجزاء والتشديد والمقدار كالمد فاذا كتبتها وبانتها بمداد كقط كالكتب المتداولة وان كانت عند القرائة تفرز مع الهيئة لعدم وجود المادة به وهذا لا تشخصها ولا وجود لشيء الا بالتشخص وربما يكتبوا بجميع اجزائها

ما يستفاد الهيئة خصوصا وعمادا يقال وضوحها

اللفظية وكما كتبت يصدق عليه انه خطه هذا اللفظ ومكتوبه ووجوده الكتبي فانكت
اللاجزاء كلها داخل كلها كتت المصداق والا فلا فوجود داخل وعدمها لا يغير
كالظفر والسن والعضو الزائد والشعر اللين الخفيف فانها اذا كانت في البدن تدخل
في اسم البدن اذا اطلق والا فلا تدخل وكذا مداد يدخل في المصداق الحروف
المكتوبة التي لا يتلفظ بها ابدا كالالف في اللام في بالله وايها الناس والبيت ومثالها
واو في خمسون للذين من شانها ان يتلفظ بها وكذا الحروف المكتوبة المبدلة في القرآن
كالف مئة وشيء وواو يونسون ونحوها للذين تلك الالفاظ تكتب بهذه الصور
للغير فانها هذه صورتها الخطية وتلك الفاظها المفروقة واما النقوش التي لا يشك انها
ان يتلفظ بها والا لم تسم لغة فهي قسمان قسم يجب وجوده في رسم الخط كالياء
والالف الفتحتين لو لم يكن لاشتبهت الكلمات بعضها ببعض كواو عمرو والف الجمع وهمزة فوق
واو يؤمنون والف قصير فوق ياء موسى فهي ايضا داخلة في مصداق الخط كالان
والثانية علامة الدالة على الاولى علامة تميز الفعل والاسم والاجزاء علامة اول
هذه الواو همزة الوصل واو هذه ايا الف الدعاء والحاصل ان هذه الملفوظات عند الكتبة
والحرف لا تكتب الا بهذه الصورة فلا فرق بين العمرو والعمرو بغيرها ما يشاهد انها
بقي ان الواو والياء صورة واحدة اينما كانت وهذه النقوش فوقها او تحتها حسبما
زائدة خارجة عن مصداق الخط للذين صور الحروف تختلف باختلاف المواد
كاختلافها باختلاف الخطوط فلو كتب القرآن بغير الخط العربي كالعبري والسرياني
والريحاني والطغرا والنسخ والتعليق وغيرها حرم مس تلك الخطوط ايضا بجميع اجزائها
المادية والهيئية وان زاد نقش حرف فيها على نفسها في العربي وقسم يجب
وجوده وللا يتوقف التميز عليه بل قد يترك كالف قصيرة في لنا ونحوها

وكذا

وكذا ما ذكر من فوق السينات وهو خارج عن مصداق الخط بل هو من شئونه
للخط فلو حرم مس القرآن فلو قرض قطعة فيها كلمات قرآن فحكت منها كلها حرفا
واعرابا ولم يبق الا هذا القسم اعني الزينة لم يحرم مسها لكن لو بقي منها نصف حرف في الاعراب
او مدا وجزم لو شدد ونحوه بالجملة جزء مما يدخل في الخط حرم مسها لان حكم الكل يتعلق
باجزاء النقش كلها لدخول جميعها بقيد الاجتماع فيصدق على كل جزء من نقش او القرآن
مثلا انه حرام المس ولا يسقط هذا الحكم بانقطاع ذلك الجزء عن الاجزاء الاخر

واعلم ان حكم الحرمة مخصوص بالقرآن الذي بين اظهرنا ولو كان بعض حروفه زائدا
فهو ايضا في حكم القرآن ما لم يظهر صاحب الزمان وامام الدنيا يستخرج من القرآن الاصل
كما قد يوجد في بعض الاخبار فلا يحرم مسها اذ لا دليل على الحرمة اما الاجماع فلم يعلم حجيته
كونها قرآنا حتى يلزم الاحترام نعم قد يقال ان دليل الاحترام ادلة تعظيم شعائر الله والمتقن من
من الشعائر ما تشيرنوع المسلمين بالله وكان الاشعار من شانه ولو لم كجعل الشعور لواحد في
وقت فلو قطع احد كونها قرآنا بحيث تنشره بالله اذا رأى لم تعد من الشعائر ايضا اذ
الاشعار امر نوعي لا شخصي فلم يحرم مسها للقاطع ايضا فضلا عن غيره واما الادلة
فانها وان شملت القرآن المذكور في قوله وانه لقرآن كريم ولا يمكن حصره فيما بين
اذ لما يحرف في ذلك الوقت مراد به كلما نزل على النبي لكن قد علمت ان الادلة لا
تهتدي على الادلة بل ادلة الاخبار والمدعى في الاخبار منصرف بها لدينا بحكم التبادر والاضافة
بدع المبرهنين ما دامت الغيبة وعدم تخصيص لنا في افشاء بطن الدين وترتيب الآثار
عليه الا في بعض الموارد المنصوصة وذلك يستفاد من الاخبار المتواترة معنى و
احتمال كون الدليل اعم من المدعى لا يقوم دليلا على العموم وقد الثالث ان اسماء الله
في غير القرآن واسماء الانبياء والائمة الا الكريم منها ايضا كمحمد وعلي ام لا الاظهر نعم للتعظيم
وتنقيح المناط من ادلة القرآن بانه النزاهة وهو موجود فيها مما لعله اكثر فرق خطوط
القرآن ويمكن المناقشة بان ادلة التعظيم محمولة لا تنجز وحدها التكليف في مورد خاص

ونحو خاص في التعظيم

نقش
الكريم وهو الله
كذا في النسخة

وما من هذا القسم الحواشي المكتوبة
تحت التنوينات بالحمرة
فلا يحرم مسها ايضا

الاقبض دليلا اخر فلا تقل الاصل مطلق الاحترام والمتيقن منه ترك الاهانة بقصد
كما انه منقوض بلزوم حرمة مس الاحاديث النبوية والولوية المعتبرة سيما المتواترة
منها لفظا فانها اعني منها شعائر الله بل اعظم شعائر الله بعد كونها كلام
الله لكونهم لسان الله المبين ولم يقل به احد واما المناط فلعله عزا لشرافة او معها
او هي من غير سراية او انه يعتبر في غير مناط وكيف لم يزيد تحقيق في اصل الشيء
والرابع ان المملوك ان كان نفس الشيء مرتفعا فلا ريب في حرمة مسه وان كان
منخفضا فقد يستشكل بان مسه لا يصدق المس الى قعر النقش لان مس الشيء
مس العلو، فلا يحرم والتحقيق ان حقيقة الخط هو الهواء المصور في جوف المملوك بصفة
المملوك بل الغرض من المملوك هو ان يرفع اجزاء مانعة في تخلل الهواء بحيث يتصور الهواء
مكان الاجزاء المدفونة بصورة الخط فمس هذا الهواء حرام على ان يمس مع قطع النظر عن
هذه الدقة يصدق عرفا عليه الخط وعلامة مس غير اعماق مس الخط فيحرم
واعلم انه لا يحرم مس الطلسمات ولو كانت رمزا لاسم عظيم وكذا القرآن المكتوب
بالاعداد بان يؤخذ عدد كل حرف ويكتب فالم مثلا يكتب كذا (الف ٣١ لام ٣٠ ميم ٤٠)
لان هذا ليس من اقسام الخط بل هذا رمز وكناية فان الخط هو ان يكون هذه النقوش اسما كتبا
عند قوم مخصوصين لهذه الحروف وهو اسما لفظيا له عندهم وعدد الحروف ليس اسما
لها عندهم وان كان يدل عليها في الباطن كما تحقق في محله لكن العبرة بالظواهر نعم
جرت عادة اهل الاشارات بالتعبير عن الحروف لفظا وكتبا بالعدد عندهان الاسرار
لكن هذه العادة لا تجعل العدد اسما للحرف والا فيصير هذا الشيء خطا من الخطوط
فيخرج من عنوان الاسرار مع ان غرضهم الاسرار لا الاظهار والخامس
انه لا ريب في اختصاص حرمة المس بغير التكاليف بالبالغين العاقلين المتطهرين
فمس الطفل غير حرام عليه لكن قال جماعة بوجوب منعه وعدم تمكينه منه على
وليه نظرا الى تعبير النهي في الآية بصورة النفي المشير الى ان المطلوب عدم وقوع الشيء

الخارج

الخارج من المكلف وغيره ثم ان توضأ الطفل بر تفع الوجوب عن وليه اذ المنشأ
ان وضوئه يرفع الحدث فان لم يكن عن امر وتكليف لكن الانصاف انه لا يكون
الحكم بالوجوب على الولي لهذه الاشارات والاستنباطات اللاتي لا يكون لها دليل قاطع
فانه لو تم هذا الاستنباط لم يحتج في الولي بل يجب وجوب المنع على كل المكلفين نعم يشكل نفيا
بينما اما منع الطفل والمجنون من مس الاهانة اليه من وليه وغيره لان المنع
تعظيم لشعائر الله والمانع وهو مكلف به لانه نهي عن المنكر او الزام بالمعروف
اذ ليس منكرا ولا معروفا فالظاهر شرط وكذا النائم والغافل اذا رأيا ان بدنه يمس القرآن
فعليكما ان تمنعا المس وتدفعه تعظيما منكما للقرآن وكذا اذا رأيا يده في يد الكافر
او في معرض التنجيس والكافر واجدا يد ليس خاص لكنه لو لم يكن ايضا
لكان نهيا تعظيما فان الاهانة في معرض الاهانة والتنجيس في قوة الاهانة والتنجيس

المسئلة الثانية

والسادس انه قال جماعة يوجب الحدث الاصغر ايضا وحكي الطهارة عن قطر وجوبا
بظهيره ولعله نظر الى ان الحرمة للحدث كاشف عن عدم اذن الشارع بدخول فاذا
او جبه الشارع لزم ان يوجب الوضوء ايضا لوجوب الشرط بوجوب المشروط والازم وجوب
الحرام واقول هذا اذا تم استنباط الشرطية من الحرمة وهو مشكل للمنع من ان ليس غرض الشارع
المجعول شرعا حتى يقبل الصحة والبطلان فيكون صحته مشروطا بالوضوء فاذا وجب
علم ان الواجب من جنس الصحيح لا الباطل فيكفي وجوبه في وجوب الوضوء كما لصلوة والطواف
واجزائها المنتسبة حين الاحكام كسجدة السهو فانها يسجد بها الواجبة تقيدا
الى الوضوء لعدم اشتراط صحتها مطلقا بل المس في الحالة العادية التي يجوز فيها الشارع في
حال ويجوز ذلك في حال فاذا اوجب في مورد بلا تقييد بحال اكتفى بجواز علم ان استثناء
من احوال الحرمة لانه علم وجوب ايجاد حال الجواز وللدائر في احتمال الاستثناء
فلذا يثبت وجوب تلك الحالة من نفس ايجاب هذا الامر العادي هل اذا كان وجود

المسر من نفس الشارع مثل التطهير الواجب او امر الامام كما ضرب مثله واما اذا كان من قبل المكلف مثل النذر وشبهه فالظاهر انه لا يدرج في وجوب الوضوء فيه لعدم تعلق النذر وشبهه بالحرام بما هو انه للا يوجب النذر وشبهه فعل الحرام ابدا فاما ان يتم بسبب النذر رسالة او بوجوب الوضوء فان قيد نذره بصورة الحدث فهو معلوم البطلان وان قيد بصورة الطهارة فمعلوم الصحة والوجوب بل خارج عما نحن فيه وان اطلق فالظاهر الصحة لاصالة الصحة في النذر وشبهه اللذان يمنع مانع ولم يعلم ما نعيته الا الطلاق فرجح الاطلاق الصورة الطهارة لوجود المانع في صورة الحدث وكذا امر سائر الاسباب والاسباب والله اعلم اذا وجب على القول بحرمة مس المحدث اياه وهو احوط والكان الظاهر خلافه **والسابع** تحريم مس المشكوك بدا المظنون كونه قرانا لاصالة البراءة والشك التكليف وعدم احراز الموضوع لكلمة مكتوبة في ورق والكان بها علامة القرآن من الاعراب والتذهيب الم تقصد الى حد افادة العلم وكالكلمات الموافقة للقرآن في الادعية والزيارات واوائل الكتب الم يعلم انها من القرآن كنحو الاقتباس مثل ان تبلغ حد الاعجاز فان الم يبلغ حده يحتمل ان يكون كلام الامام او المصنف الا انه توافق القرآن مثل صيغة الحمد وانه حميد مجيد وانه على كل شيء قدير وكذا الكلام في البسملات المكتوبة في الادعية والكتب على القول بعدم حرمة مس اسمائه تعالى اذا لظاهر عدم كتبها بقصد الاقتباس من القرآن بل بقصد الابتداء باسمه تعالى وعلى هذا فلا ريب في جواز مس البسم فقط

المسئلة الثانية لو تيقن الحدث السابق وشك في الطهارة بعده فظاهر وجوبها بالضرورة للاشتغال بالوضوء وبالصلوة اثر الدفع الذنب وللحوق المشكوك بالمعدوم عند العقلاء والعرف للحوق المظنون بالموجود عندهم ولتطافر العقل والنقل المستفيض بعدم نقض حكم اليقين بالشك كعدم تطرق الوهن المعتنى به الى اصله بهم وهذا حكم كلي عقلي ونقلي يصير كبرى لكل صغرى فيخرج نتيجة الشكل الاول وهو بديهي الانتاج وليستفاد من الاخبار ان مطلق

الز

وليعلم انه لو كنت شاكا في الوضوء اذا اطلق بل ناشيا فقط وكنت واذا قيد به ص ٣٠٣

الشك من الشيطان وبالعكس ارباب الشك في الحدث مع اليقين بالطهارة ايقظه لم يجب الطهارة لانه اذا لم يتيقن الشك اليقين السابق فهو باق محرز عن عهدة الاشتغال بالوضوء والصلوة والدليل على خلافه في خصوصية بد عليه بخصوصه وهو اكثر اخبار الاستصحاب فان مورد اكثرها الوضوء وان كان ساقيا العموم بل لو توضأ ح وجوبا فقد ابتدع لقوله في المعتبرة اذا استيقنت انك قد احدثت فتوضأ واياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت القصد الوجوب والله فاستجاب بتجديد الوضوء الحرجين ثانيا للاتيان باق بحاله ثابت مسلم كما لكن الاحتياط الطلاق النية ان توضأ بها وعدم تقييده بعنوان التجديد خروجا من خلاف من لم يعتقد التجديدي رافع الحدث وانكان الاصح انه ايضا رافع لكثير الطلاق الطهور والنور في الاخبار عليه فيقيد انه خير اثر جديد وقد سبق ان الطهارة المجعولة شرعا امر وجودي وهو حالة نورانية في النفس مزيلة لوازم ان يرتفع بها ظلمة الحدث انكانت وان يزيد النور ان لم تكن ولذا ورد في الاخبار انه نور على نور ومعناه انه في الاصل والحقيقة مثل الوضوء على النور مثل توارد الحدثين والخبثين اذ لمس للحدث والخبث حقيقة مجعولة من الشارع حتى يكون رفعها حقيقة بل هو فيهما حكم من الشارع بمعنى ان مطلقها سبب في ذلك الحكم فالواحد منها والمكرر كصيد الحرم على المحرم وليس ثمرة الوضوء محض الرفع فيغير عن الثمرة اذا لم يقصد به الرفع بل هو شيء من شأنه ان يقصد به الرفع الحدث ان كان في الواقع وان لم ينفت المتوضأ الى هذا الرفع فان توضأ تجديدا ما عتقادا انه على وضوء ثم انكشف انه كان محدثا يكتفي بالتجديدي في رفع الحدث وستباحة الصلوة ولا حاجة الى الوضوء ثانيا بنية رفع الحدث كما يلزمه من لا يعتقد التجديدي رافعا بل عند في مشروعية الوضوء بنية الرفع اشكال نعم لا مضايقة من اعادة الوضوء لكن بتجديد الوسط لا بنية الرفع واعلم انه ان تيقن الطهارة والحدث جميعا وشك في المتاخر منهما

فالمش انه محدث فليتطهر لتكافؤ العلمين فيسقط عن الاثر فيرجع الى الشك في الطهارة بالفعل ويجب عليه احراز ها فليتطهر ولقاعدة الاشتغال بالطهارة وبالصلوة الآتية بها والمخصوص الرضوي المجبر عند الاكثر وهو كاف لنا لعدم قصوره بذلك عن اكثر الروايات من قوله ع واكنت على يقين من الوضوء والحدث فانه لا يدري ايهما سبق فنوقضا والعموم قوله اذا استيقنت احدثت فتوضأ والدلالة الاحتياط فانكان محدثا فقد تطهر وانكان متطهرا فهذا النور على نور وهو الاشهر الصحيح لا عبار عليه كما ترى ولعلم ايضا لا يكره وهما الدوال ان لا يكون هنا امارات مرجحة لتقديم احدهما بحيث يكون احدهما متيقنا ووقوع الاخر بعده مشكوكا فيرجع الى المسئلتين الاوليين وليست اذ تنهايل هذا الشرط مستفادا من العنوان فان المناط وجود الشك المتقدم والتاخر بالفعل بالنسبة الى المتيقنين بعد دلالة الامارات المذكورة على التاخر ان لا يكون هنا حالة سابقة قبلهما فانكانت فليؤخذ بها لانه متيقن وعروض مثل الحالة السابقة بعد مشكوك فيشمله ادلة الاستصحاب ولديه فهما تكافؤ الاحتمالين كما قد يتفق لانه من التقدم والتاخر لدفع التناقضية وعدمها بعد ان تقدم كل معارض بتقدم الاخر وكيفما كان فقد نقضت اليقين بيقين مثله ووقوع مثل اليقين بيقين ارتفاع الناقض اذ المتيقن وقوعه لا تاثيره فاصله وقع غير مؤثر بان كان هو المتقدم وتكافؤه باحتمال التاخر فيؤثر فيحتاج الى مرجح مرفوع بانا لا نحتاج الى المرجح بل بعدم تحقق التاخر كاف اذ مؤثريته موقوفة على التاخر وقد يقين باذ را بالاستصحاب الحالة السابقة لتساقط الاحتمالين فتبقى اليقين وقد ظهر خلافه بان المتساقط هو المتقدم والتاخر لا نقض اليقين اذ هو المشترك بينهما ويعلم ان اطلاق الرضوي السابق والحان يشمل صورة العلم والجهل بالحالة السابقة معارض باد لة الاستصحاب وهو موضع ضعفه وضعف الاطلاق لا يخصصها البتة بدري قاعدة عقلية غير مخصصة بما انه

معارض

معارض بقوله ع في الصحيح واما كنت ان تحدث وضوء ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وحملوه على الوضوء بنية الوجوب وقد اوجب المشقة في المقام الوضوء فالوضوء الواجب مني عنه بهذا الصحيح نعم للاحتياط اذ لا اقل من استحباب التجديد المسئلة الثالثة لو شك في فضل من افعال الوضوء وهو على حاله اي مشغول بالوضوء اتى به بالفعل المشكوك وما بعده ولو كان قد فعله تحصيلا للترتيب ان لم يحصل لهما الامارات اعلم مزيد الشك كما في الخبر فلت اغسل وجهي ثم اغسل يدي ولا يكفني اذا لم اغسل ذراعي وبدي قال ع اذا وجدت برد الماء على ذراعك فلا تعد و شرط بعضهم عدم الجفاف ومعه فيعيد وظاهر انه يستفاد عنه لبعده في اثناء الوضوء على ان الموالات امر عرفي وهو ثابت ما لم يشتغل فلا عبرة بالجفاف من حيث هو والاصل بعد الدخول المستفيضة من غير معارض ومنها ليستفاد ان الوضوء فعل واحد مثل البسيط فلا يجري فيه قاعدة الشك بعد تجاوز المحل من عدم العبرة كما هو الجميع عليه في الصلوة على انها مخصوصة بها كما قيل لظهور سياق اخبارها فيها و نعم المستفيضة كثيرا الشك الغير بعد لعدم مخصص الان يجر الى الوسوسة ويوجب الحرج فيخصص العموم نوافيها واما الشك في النية فاطلاق عدم الالتفات لقاعدة حمد فتشمله على الصحة والخبري في الشك في افعاله اذا وقع فعل وشك في صحته الا اذا شك في وقوع فعل والاكون راجعا الشك الى صحة الوضوء لانه بعد لم يقع اذ الغرض ان الشك في اثنائه ولو الصرف اي شك بعد الفراغ من فعل اوترتيب او موالاة او نية لم يلتفت بل هو على وضوئه بانيا على الصحة الصحة والمخصوص المستفيضة من غير معارض الا مايدل على استحباب التدارك اذا الكلي لبعد وله كما على الصحيح في رجل شك ان يمسح على رأسه فذكر

وهو في الصلوة وقبلها الكان استيقن ذلك انصرف فمسح عارية
وعاد رجليه واستقبل الصلوة وان شك فلم يدر مسح اولم يمسح
فليتاول من لحيته انكانت مبتلة ولمسح عارية وانكان لايبلغ
ماء فليتاول منه فليمسح به رأسه وقوله انصرف فمسح محمول على صورة بقاء
الموالات او انه كناية عن استيناف الوضوء واشتمال اخره على
ما هو خارج سوى لكونه مندوبا ولم يعلم خلاف في المسئلتين الباب
الثالث في الغسل وهو سيلان الماء على جميع البدن بنية وهو عبادة مجملة
شرعا وموارد كثيرة وفي اغلبها مطلوب وجوبا اوندبا لغيره من واجب او مندوب
او مباح وفي بعضها مطلوب نفسه وجوبا كغسل الجنابة على الاظهر او ندبا كالجمعة بل قد يستفاد
من اخبار عدم اختصاص مطلوبيته بزمان ومكان وعمل بل هو محبوب شرعا مطلقا
ولو بلا سبب سابق وللحق كالوضوء لكن لا يجزئ بالاحجار به مطلقا عن الاكبر وللصوق
وكونها دان قلنا بالاجزاء بكل غسل واجب ومندوب غنيه ويجب على المكلف بسبب
حدثه باصل الشرع وقد يجب بالنذر وشبهه ايضا ولو لم يكن المنذور من
الاغسال الواجبة او المندوبة وهذا ايضا شامل على مطلوبيته مطلقا لكن شرائط
الرجحان في متعلق النذر فلو لم يكن راجحا لما صح نذره وقد صح بلا اشكال فتامل
وهو راجح مطلقا ما لم تكن جنابة وبعد حالة والحيض والنفاس وبعده على
الدم ومس الاموات وهو فضل بعد بردهم بالموت اي بخروج الروح و
قبل تطهيرهم بالغسل فانهم في هذا اليس بجنس حتى لانهم نزاهة الروح و
طهارة بالغسل ويستحب لما يأتي من الاسباب ولم يذكر غسل الميت كما عنه
من العدة او لانها خبرين ولعله لانه ليس واجبا على الميت لانه غير مكلف
ولا على الحي لعدم تاثيره في حقه شيئا من اثار الغسل كرفع الحدث ونحوه

عمل سر وط به كما له وتسمية المغتسل والمنظر ولعدم تحقق بستاه في حقه
وهو سيلان الماء على البدن وانما الواجب عليه تغسيل الميت وهو فعل
اخر غير الغسل فهو مغتسل لا مغتسل وقد يعبر بان زهوق الروح سبب وجوب
غسل الميت وهو ايضا خطا لانه محقق للموضوع لا سبب للحكم فيدن
الميت محل الغسل لان موته سببه ولو فرض فهو سبب لوجوب تغسيله
للاهل وبالجملة ليس غسل الميت طهارة شرعية ولا اثر له الا تطهير بدن
الميت ورفع اقتضاء نجاسة الغسل وذلك لان الميت ليس قابلا للاثار وانما
ليس مغتسلا الا ان يقال انه واجب على الميت ويتوقف عنه الحي بمعنى انه امر
رافع للميت مطلوب وفيه اذ الاخبار انه كغسل الجنابة له وبالجملة صلاح لدون شانه
ان يكون واجبا عليه لكل لما عجزه الموت عن القيام به اوجب على الحي وقد
اراد الله سبحانه الايصال بذا النفع اليه اوجبه على الحي نوبة عنه وما يؤيده كفاية
غسل من وجب قتله حدا في حياته عن تغسيله بعد مماته فهي ما لصوبه ٢ ووجوب عليه ١٢

الفصل الاول في الجنابة وهي كخصائص سببين المائث لما بانزال الماء الدافق
وهو فضلة الهضم الرابع المتولدة من كل الاعضاء والمجتمعة في اوعية المني وكانوا
منزلة وجود الانسان واجمال تفصيله المستعد للتفصيل في وجود الولد بما هو نطفة
في البدن سنوليد فراه مثله فكانه تعقد بعد حدته ولذا اكيب الاهل كثرة
الاولاد فانه توسعة وجوده والبرى اثار اعمال كل منها الى الاخر ورد ان
الولد سر ابيه وقيل ان دفق الخ اي خرج بقوة ودفق بشاره الى تقضي
لذائذ الدنيا واضرارها فانه اللذات الطبيعية هو سريع الفوت مطلقا
لهذا الاطلاق معان كان كلها مقصودة الاول ان الانزال موجب الغسل
سواء كان بقطيعة انثى ما عمدا او قهرا فالانزال ليس من الافعال الاختيارية كما هو ظ

بالفضال عبر المراد خروج المني الى الظاهر الجسد ووجه التعبير بالانزال ان القوة
المولدة تدفعه وتخرجه بالبقظة لسبب من حركات جماعية او اسمائية وهي
اختيارية فنسبتها الى اختياره الثاني انه سواء انزل هو الرجل او المرأة
وهو موضع وفاق الا في المرأة في قول نادر لتعارض الاخبار فيها لكن الموجبة
منها اكثر عددا واقوى سندا واظهر دلالة ومعمول بها عند الجميع الا نادرا على ان
النافية طاهرة الحمل انه لا يجب تعليمهن وتعلمهن بهذا الحكم والكان هذا الحكم
لهما في الواقع بل يكره تعليمهن كما في صحيح جزاخرة فاوجب بعضهم وفي عن
الاعلام وعلله بانهن تجدنه علة وبيننه في الواقع بانه قد يلتبس وتغتسلن
ويعتدن به احتلام فان الغسل مما لا يزكه الفاسق ايضا فلو لم يعلمن وجب
الغسل بالانزال لما سبق حذرا من تعذر الغسل وهذا الخبر شاذ بهذا الحمل
فلا ريب فيه ان الانزال مرة المرة بين الخروج الى الظاهر بحيث قيد الاتفاق
ان منيها بالطبع يجذب الماء جوف الرحم فانه حكمة توليد المني فيها بخلاف
الرجل فانه فائدة منيه لا يتم الا بالخروج وفائدة منيها لا يتم الا بعدم الخروج
لكن اذا اتفق خروج ما علم قطعا انه منيها او خرج شيء منها بشهوة وادركت
لذة حين خروجها يجب وجب عليها الغسل وان لم تعلم او لم تجد شهوة
فلا شيء عليها وما لم تعلم هذا الحكم فالظاهر انها ترى عن التعليم ان احكام كثيرة
عنها مرتفعة وصلواتها صحيحة فاذا علمت اغتسلت من حينه وتعلق بها
حكم الجنب وان خرج منها مني الرجل بالمباحقة ولم تعلم بمصاحبته منها
معه فلا شيء عليها لما مر من الاخبار من النص بعدم الغسل عليها بخروج ماء
الرجل منها الثالث انه سواء خرج من المحل المعتاد او غيره مع انسداده
او لا سواء اعتيد الخروام لا وهو ظاهر المتون واطلاق النصوص وصرح

جمع

جمع وهو قول الشيخ فيه لكن ينبغي تقييد الخروج من غير المعتاد بان يكون على
كيفية خروج المني المعارفة من سابقة ولاحقة وطرق حالات مخصوصة حتى
لا يكون التعميم بحيث يشمل كسر الصلب وخروج المني منه كما خرج بهذا التعميم
فان من البعيد وسوء السليقة ان يلتبس الوجوب الغسل عليه وقد يتخصص بالمعتاد
الذي انسد وفتح غيره او فتح غيره واعتيد مع وجوده بحيث يكون هنا معتادان فقد
يخرج من هذا وقد يخرج من ذاك فيجب بغير المعتاد ايضا واما بدون الانسداد و
الاعتياد فلا غسل لاستصحاب الطهارة الى بقية علامات خروج المني ولبراءة الذمة من الغسل
ولانصراف اطلاقات النصوص الى ما هو المعتاد وما يحكمه الواقع اما الاجماع
فمنقطع بالاطلاقات لان الاطلاق ما لم يعلم مانع على انه معارض ما دلة
الاحتياط واستصحاب الاشتغال في العبادات المشروطة بالطهارة وشبهة حرمة
لبث الجنب في المساجد وسوس المصحف ونحوها واما الانصراف فليس في الاخبار ما يوجب
حتى يصرف الى المعتاد بل لفظ الاخبار انزال الماء فحكما تحقق الانزال وجب عليه
وهو الغسل فتقييده بخصوص مخرج بغيبة الاجماع على ان تعدد مخرج غسل الجنابة
في بعض الاخبار بان المني يخرج من كل عضو مخصوص يدل على ان المناط خروج المني
لا خصوص المخرج واذا علم ان المناط بالعود الى ما يعم انصرف الاطلاق
اليه ويعلم ان هذا التعميم بعد القطع بكونه منيا واما مع الاشتباه فلعدم علم الخروج
من المعتاد كما في عدم كونه منيا الثاني اعراض الصفات الدنيوية فالطاهر جميع
الصفات واكمال الغسل لان ذا الصفات محكوم شرعا بالمنوية وقد قلنا بتعميم
المخرج فقد حصل موجب الغسل والرابع انه سواء كان واحد الصفات او فاقدا
لكن اذا علم انه مني وان كان هذا العلم مع فقد ما ذكر لكن اذا حصل موجب

الغسل وقد نقل عليه الاجماع ويكفي فيه الاطلاق واما الصحيح عن الرجل يجب مع المرة بقبلها فيخرج منه المني فما عليه قال اذا جاءت الشهوة ودفق وفتر فعليه الغسل والكان انما هو شيء لم يجد له فترة ولا شهوة فلا بأس فانه والكان بالفتح السؤال ظاهر في ان المني مع الشرطيتين معلوم المنية فالمناط الصفات لا القطع بالمنية لكن سياقها يدل على انه انما جعل المني المسؤول عنه مما يجب ذكر قاعدة كلية في علامات المني حيث لم يجعل فيها ضمير المني ولم يقل اذا جاء الشهوة مع انه مقتضى الجواب ولم يقل وان لم يجد له فترة بل قال والكان انما هو شيء اي شبيه وضمير كان مبهم مفسر بما بعده لعدم رجوع المني في السؤال المنافاته مع ابهام الشيء على انه يحتمل ارادة مطلق الماء الخارج من المني ولعله لذا اعملوا الاطلاق على صورة الاشتباه فان الماء الخارج اربعة مذي ووذي ومني ومذي ويطلق المني على كلها للزوجية وقد يحمل على النقية لاشتباهه عندهم وقد نقل عن عبارات فيجب جمع وليعلم ان الاشتباه في المني متصور على وجهين الاول ان يشتبه الخارج منك انه مني او لا بعد العلم بانه خرج منك فلتتبع الصفات الواردة للغير بامثل رائحة الطلع فلا عبرة به وجودا وعدما مع فقدها واما هي فهر الرجل الصحيح ثلثة مجتمعة الدفق والشهوة حين الخروج وفتور بعد بقاء الصحيح لا بقي فانه يرى الاختصاص بالرجل واما قيد الصحة فيعلم من خبر المريض وحكاه عن جماعة الاكتفاء بالدفق فقط ولعله لاطلاق الادلة حملت من ماء دافق واجيب بمعارضة الصحيح لا بقي لها وتخصيص الكلية بالسنة المعتبرة على انها محمولة على الغالب من صحة جملة الوصفين الضم للدفق اذ قلما يتفق الدفق بدونها بدفع حكم العدم فالتعبير بالدفق تعبير بها ايضا للملازمة العادية والاوكد ليت الاية في بيان علامات المني من جهة اكابه الغسل حتى يعتبر اطلاقها بل في بيان وصف يلتبس من حيث هو

اي الاول

اي الوصف المتعلق بالماء نفسه وهو الدفق واما الشهوة والفتور فوصفان لمتعلق المني اعني الشخص فربما يصدقان للبدن بحزوجه واما في المرتة فلا يظهر الا الكفاء بالشهوة فقط للصحيح وغيره في باب وجوب الغسل عليها بالمتزال المعتبر في كلها بتعليق الغسل على الشهوة منها اذا انزلت بشهوة فعليها الغسل وللعقل بدل على ان مقتضى الحكمة ان يجذب بالماء الى قعر الرحم وهو الجاب فلا يخرج حتى يدفق ويفتر والا وان خرج ثالث طبعا انه يخرج شيئا فشيئا كالمنضيض وقال بعضهم انه يخرج بجميع اجزائه سواء انجذب الى الرحم او خرج من اول الجماع الى اخره وله الكشف بمنه لكنه خلاف المحسوس غالبا ولعل في بعض نحو كلف للايق توصيف الماء في الدفق مع توصيفه بخروجه من بين الصلب والترائب بدل على ان ماء الرجل دافق لا نقول كيف في توصيفه بالدفق دفق والصلب بعض الصحة اتصاف المجموع بالوصف الاكثر واما في المريض فالمصرح به في كلام الاكثر الاكتفاء بالشهوة والفتور يعني ما ذا ما فيه من فتور المرض والمنصوص في الصحاح الاكتفاء بالشهوة فقط منها للعلم بعد الحكم بوجوب الغسل بمحض الشهوة قال ٥٤ ن الرجل اذا كان صحيحا جاء الماء بدفعة وقوة واذا لم يكن صحيحا لم يجئ الا بعد فعدم اعتبار الدفق مسلم كاعتبار الشهوة واما الفتور فكانه يلزم الشهوة سيما في المريض فان المزيد فتور اولا بالتة من فتور حادث بل اعلى الاصحاء من شأنهم لا ينفكون الى الفتور وقد صرح بكونه من العلائم في الاخبار بحيث لو لم يكن لم يجب الغسل فغير المريض اولى وقد يتوهم وجوه ان المريض لعشوه لا يظهر فيه الفتور وهو خطأ لكن العالم يصرح في الصحاح بغير الشهوة فاذا وجب الشهوة بلا فتور لشكل الحكم بمقتضى اطلاقها وجوب الغسل ومقتضى كلام الجماعة عدم صرفا لاطلاقها الى الفتور الغالب وهو لا يرد الثاني ان يعلم انه مني لكن شك في انه خرج اولا من غيره وحصول هذا الشك

موقوف على امرين البلوغ او هكانه بحسب عمره مثل اثنى عشر سنة فما زاد في الجارية وتسعة
في الذكر فلو راى ابن العشرة او ابنة الثمانية مثلا على ثوبه ولم يدر انه من اين
لا يجب به ولا عليه بعد التكليف ايضا شيئا للاصل والتيقظ من النوم غير رؤية
المني وكان لم ير قبل النوم شيئا فلو راه اليقظان ولم يتذكر استناده الى
النوم السابق بان كان يعلم عدمه قبل ذلك فلم ينم حتى رآه ليس عليه شيء
واما من استيقظ فوجده على جسده او ثوبه مثلا ولم يتذكر كونه من غيره احتمالا يقاوم
هذه الامارات الدالة على انه منه بامكان ثوبه محتصابه ضليه الغسل وان لم
يتيقن بانه منه لكن هذه الامارات الكافية للخبرين عن الرجل يرى في ثوبه المني بعد
ما اصبح ولم يكن رأى في منامه انه احتلم قال فليغتسل ويغسل ثوبه ومثله الموثق
ويعارضهما الخبر عن الرجل يصيب ثوبه منيا ولم يعلم انه احتلم قال يغسل ما وجد ثوبه
وليتوضأ فيحمل على اليقظة للاستيقاظ بدليل وظ واما اذا كان الثوب مشتركا
التلبس فداخل تحت اصل عدم الغسل ما لم يتيقن اذ لا دليله اطلاق الخبرين
لظهور اضافة ثوبه في الاختصاص والدليل يرجع عليه سواء راه في ثوبه
نفسه او في ثوبه شريكه اذا كان بينهما ثوب معهود ولا يجب اعلام الشريك وان كان
في ثوبه وان اعلم ايضا لا يجب عليه الغسل ولا باكراهه على نفسه ولا يتعين
احدهما حكم الجنب وان كان بينهما علم اجمالا ومؤاخذتنا بتنجيز التكليف فلا
يتنجز التكليف الا على شخص واحد وليس هنا مورده لان كلا منهما لا علم له
لا اجمالا ولا تفصيلا فليس اعلم الاجمالا هنا قائما بشخص في حق نفسه بل كل منهما
في شك فكانه ليس هنا علم اجمالا او انه ثابت لكن احد الشخصين خارج عن محل الابتلاء
فيزاد الكلام معا كل ما يحرم على الجنب فيكفيان في المسجد بمسمى المكث والصيغان

لكن

لكن فرادى لان كلا منهما حينئذ يتمكن من ان لا يتوقف صحة احدهما على صحة
الاخر بان يصلي احدهما الى احد الجانبين والاخر الى الجانب الاخر لكن اذا صليا جماعة فصلاتهما صلاة
واحدة وانكان الثواب اثنين فان في الجماعة سرا غريبا وهو اتحاد الكثرات
وان كثرت بحيث لا تنضبط فيكفي عنهم قرائة واحدة ولا شك بينهم في توقف
صحة صلاة المأموم على صحة صلاة الامام فيبطل ببطلانه ولا عكس لانه يقرء وهو
لا يقرء ولا صلاة الا بفاتحة الكتاب فصلاة المأموم باطلة يقينا لانه اما هو
جنب او امامه جنب باطلة اما بقرائتها او بالسراية ثم اما صلاة الامام صحيحة ان
اقتدى في الاخيرتين وقرء فصحيحة اما صلاة الامام فصحيحة ظاهرا لظهور
الادلة كلا عن المخبر والشهيدين لكن الاكثرون صححوا الجماعة ايضا نظرا الى اطلاق
ادلة الجماعة من صحة الائتمام بالصلوة الصحيحة للامام لعدم الغاية الا حصول
العلم بالبطلان بعد الاقتداء ويدفع الاذن لا يلتفت بالاقتداء هذا العلم الا حق
لكن الادلة قوية وقد يفرق في الثوب المشترك بين نوبته نفسه فيجب الغسل
بين نوبته غيره فلا يجب ولعله نظرا الى صدق اضافة ثوبه كما في الخبر في
نوبته نفسه دون نوبته غيره اذ لم يكن في الاخبار عنوان المشترك والمنفرد
حتى نوخذ باطلاقها بل استنبطوا الانفراد من اضافة ثوبه واعلم انه يشكل
الامر اذا وجد في المشترك مطلقا وفي نوبته غيره على التعديد ووجد على فخذه او بعضه
فانه قرينة على انه منه فالاصل يقتضي الغسل والظاهر يوجبه لكن نرجح الظاهر
وان لم نقل به في تعارضهما كليه كما هو الحق لما خوله تحت الموثق الا ترى انه اذا
من الرجل نيام ولم يدر في نومه انه احتلم فوجد في ثوبه وعلى فخذه الماء

هل عليه غسل قال نعم وان كان اضافة لوجه طاهره الاختصاص لكل الفرج
فرشيه فخذه يقوم الالتفاء فيها مادون الملابسة كما انه يكتفي فيها به غالبا
وبالجماع في الفرج وهو لغة العورة مطلق من الرجل او المرأة ولعل المراد هنا
حتى غيب الحشفة للصحيح قدر التقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة قال نعم والالتقاء ان
اللذة كيصل بها سواء القبل او الدبر وان لم ينزل ويجب بها ايضا الغسل
الغسل وهنا مسائل ثلث الاولى ان حكم قبل المرأة وهو المتبادر من الفرج عرفا
مدلول الادلة الثلثة الاتية لكن استم النساء المعتبرة في الاخبار الصحيحة بالوقاع في
الفرج والسنة المتواترة معنى واجماع كافة المسلمين فلا حاجة الى التكلم فيه واما
الصحيح كان على الدبري في تشيير الغسل الذي الماء الاكبر فضمنا في بالسنة الا
الودي والمذي والودي بقرشيه الاكبر وبشهادة ما في كان على الدبري في المذي
وضوء الا فيما اصاب المرء من الذي الماء الاكبر وما في قوله ما اصاب ابهامه
كلما اصاب منه قليلا او كثيرا والاستثناء منقطع وفي نسخ قالت الاخيار الماء في
الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان وجب الغسل قسل على قضى
انوجبون عليه الحد والرجم ولا توجبون عليه صاعا من الماء اذا التقى الختانان
فقد وجب عليه الغسل وفي نسخة كيف لا يوجب الغسل والحد يجب فيه
الثانية حكم دبر المرأة بل نقل المرتضى عليه الاجماع مبالغة وبالغا الى
حد الضرورة للاطباق الفرج في تفسير الآية وان خص عرفا بالقبل لكنه عرف
حادث لم يعلم شيوعه في زمن صدور هذه الاخبار ولاطلاق الدخول
في الاخبار اذا ادخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم ولغوى صحيحة بن ابوجبون
عليه الحد والرجم فانه يعم منها ومما يليها ان ما يوجب الحد يوجب الغسل

المرأة

ولمرسلة يب عن الرجل يأتي اهله من خلفها قال هو احد الماتين فيه الغسل
والاقوى عدم وجوب الغسل به لوجوه الاول ثلثة اخبار متون مروية بحسب اسانيد
بل ستة نفى الكاوب عن الصوم اذا اتى الرجل المرأة في دبرها فلم ينزل فلا
غسل عليها وان انزل فعليه الغسل والغسل عليها فقد صرح هم مرارا بمناطية
الانزال وفيه وفي ثرعنه هم في الرجل يأتي المرأة في دبرها وهي صائمة قال لا ينقض
صومها وليس عليها غسل وهذا يدل على حكم الرجل بحكم الملازمة في الوطء
والموطوء ووجه عدم التصريح بنفيه له ان الاتيان اعم من الانزال والفرض كان
متعلقا بحكمها فقط وفي يه عنه هم عن الرجل يصيب المرأة فيما دون ذلك اعليها
غسل ان هو انزل ولم تنزل هي قال لا ليس عليها غسل وان لم ينزل هو فعليه
غسل ولم يرد الصدوق فيه غيره فهو فتواه وذلك شارة الى القبل كما هو الظاهر
ورواه في يب لكن قال فيما دون الفرج والفرج وان كان لغة مطلقا لكن العرف
ولفظ ذلك في يه شاهدان على انه القبل وبهذه الاخبار يبين مجملات الآية و
الاخبار على ظاهرها او يقيد مطلقاتها كما هو ش هم مع ان المطابق لاخبار الباب
ليس الا قليلا واكثرها بل كلها في صدرنا سبيل القاعدة عبر بالتقاء الختانين
الظاهر الاختصاص بالقبل وفي بعضها اكثر ولكلها المفهوم الدال على عدم
بغيره واما صحيحة وجوب الحد فليس فيها ان كل ما يوجب الحد يوجب الغسل
وهذا استنباط بعيد منها لم يقربه الا نخوف من الشهرة والاجماع المنقول على
ان صرحها في مورد التقاء الختانين فقط فلا حظها فمعناها ان الالتقاء الموجب
للحد موجب للغسل للان كل ما يوجب الحد يوجب الغسل والا فالقذف والشرب
ايضا كذلك وادعاء انه في الوطء الموجب للحد محكم واستنباط من غير منشأ و
اما الاجماع فاين هو مع مخالفة جميع كالصدوق والاكثر العلامة حيث صرح بانتفاء

عنوان الباب وبقيه منه لعدم الوجوب حيث نقل جمل الشيخ المرسلة على النقيه
واقتصر عليه مشعرا بقبول معارضاتها النافيه للوجوب ويظهر ذلك بادنى
من تامل ايضا وقد صرح المحقق في نع وثمنه في شرحه بالخلاف فجزما وجوبه
والمعتمد وقد صرح السيد نفسه ايضا بوجود الخلاف في زمانه في عبارته المحكية في
الجواهر فقد شد النكير على المانع ادعاء الاجماع والضرورة وبذا عجب جدا
فلم يبق للمنع دليل سوى المرسلة وهي ستسقط بمعارضة الاخبار الثلثة المذكورة على
ان الشيخ حملها على النقيه وفي متنها ايضا دلالة على النقيه وهو قوله ع او احد الماءين
فان بيان الدبر شئ مرغوب بين العامة غير مكروه وليستفاد من الاخبار الناهية عنه
تاكيد الشبه الكراهة انه لكان غرض الائمة ان يسقطوه عن المرسومية وعن عنوان
الوطء المطلوب من المرة ويجعلوه شيئا فيجزعا ومنحطا عن درجة سائر الاغتسالات
المحللة المرسومة حتى لا يعلن والقيئ وقوله احد الماءين امضاء المرسومية وهذا
من عظيم بحيث لو لم يعارضها خبر ايضا لكفر الوس في عدم عدّه واجبا فالاحوط
لمن اراده الغسل ثم نقضه والوضوء للصلوة اذ لكتفاء بمثل هذا الغسل خلاف
الاحتياط في الصلوة **الثالثة** قال جماعة يوجب الغسل بوطء دبر الغلام من
غير انزال للمفهوم الصحيحتين من ان كلما اوجب الحد اوجب الغسل والحد الطلاق
الادخال وللنبوي من جامع غلاما جاء جنبا يوم القيمة لا ينقيه ماء الدنيا و
للاجماع المركب المنقول من السيد من ان كل ما اوجب في دبر المرة اوجب هنا
لكن منعه المحقق وطاهره في نع عدم الوجوب وصريحه في نهج التردد وان قيل بان
منعه في المحل الذي يجيئ نقائل بالفرق وفقه الله فحقق لعدم مراده من المنع
وان لم يصرح بالفارق والذي فنقل السيد كاف انقلنا بحجية الاجماع المنقول
لكن الخطب سهل بعد المحقق سيما لكونه هو الفارق لتردده وظهور العدم منه
واما كنا قائلا مر سهل لانا ما اوجبناه في دبر المرة ايضا واما النبوي

قبل الولد

فدالة على عدم الوجوب لحق اذ صريحه انه لا ينقيه ماء الدنيا ومعناه انه
كصيل به جنابته لنفس لا اكتابة الطاهرة والا فلو حصلت لنفاها ماء الدنيا
بلا ريب واما الاطلاق والمفهوم فقد ظهر حالهما فالاقوى عدم وجوب
الغسل نعم هو مقتضى الاحتياط وكذا في وطء البهيمة بدخوله اذ لم ينقل له
اجماع ولا نبوي بل ارسل في نع عدم الوجوب مسلما وهو مشعر بالاجماع
ولا اقل من الشهرة ولسير لموجبه الا الاطلاق والمفهوم وهما بعد ظهور حالهما
لا ينهضان بمقابل اصل الطهارة والبراءة وقاعدة احراز الطهارة للصلوة
والضابط انه لا بد في الجماع من ايلاج ما يجب ستره بالكلام والمغيب قدر
وهو حضوص قبل المرأة او العورة مطلقا من حيوان او انسان وبسير غير العورة
بالكلام واما حد الغائب في مقطوع الحشفة فلفظه والمشهور مقدارها اذا كان باقيا
عينا ومقدارا معا بحيث لو غاب مثلا من غيرها مثله وهو اذا كان الباقي لو التوى
لما وجب الغسل فاذا فاتت العين فلا بد اما من سقوط الغسل رأسا وهو بعيد والا
لصرحوا به في المدلة والفتاوى فانه امر يعم به البلوى او من وجوبه بمجرد دخول الاسير
كما قد يحتمل للاطلاق الادخال وهو ضعيف لقوة تقييده بالالتقاء كما مر على انه في
الجانب وهو عيزه واما من الاكثار بمقدارها من غيرها وهو المتعين وخرج بالضابط
ان عدل على الاخفى المثكل من غير انزال سواء كان فاعلا بوصف صدق الذكر والحشفة
على آلته او مفعولا لعدم صدق العورة على ثقبته الا اذا كان فاعلا للمرأة ومفعولا
من الرجل لا لمثله ومن مثله او كان مفعولا من الدبر على قول من اوجبه
في المرأة والغلام كليهما ومن من اوجبه في المرأة فقط والغسل ايضا على فاعل
الاخفى لا مفعوله الذي فاعل دبره على المقول به وليعلم ان ظاهر من اوجبه في
الدبر مطلقا انه واجب على المفعول ايضا مطلقا لكن الدليل ان ساعد في الفاعل فلا

على ان صرح بالاطلاق في حق المرأة فقط لقوله فقد وجب الغسل والمهر والرجم

امرأة او مفعوله

ليس عده في المعقول الا ظاهر المرسلة فانها صرحت بوجوب احدهما بين وفي القبل
الغسل على الطرفين فهو الفرض كذلك وهذا ايضا منحصر في ذبر المرئة والدليل على
العلم ويجب ايضا اذا بالجنابة بسببها الغسل ظاهره وهو الاقوى انه واجب
نفسي لما تكرر في الصحاح المستفيضة من ان غسل الجنابة فريضة وفي بعضها
واجب من غير تقييد بالصلوة ولما يستفاد من كراهة البقاء على الجنابة
مؤكدا والنوم والاكل والشرب وغيرها معللا من ان نفسها خبيثة مطلوبة
الدفع فيقيد بالصحاح المصرحة بالفرض فيعلم انه طلوب وجوبي للندبي وكذا
يستفاد من تعليل تشريعه في المعتبرة المستفيضة تارة بان الجنابة خارجة
من كل جسد فلذلك وجب عليه تطهير جسده كله وتارة بان ادم لما اكل من
الشجرة دب ذلك في عروقه وشعره وبشره فاذا جامع الرجل اهله خرج
الماء من كل عرق وشعرة في جسده فاوجب الله على ذريته الاغتسال من
الجنابة الى يوم القيمة[2] ان الغرض من وضع الغسل رفع تلك الجنابة الخاصة
اباحة الصلوة نعم يترتب عليه الاباحة لاطلاق الطهارة في الاخبار عليه والمحض
اخبار تدل على اغنائه عن الوضوء فلولا ذلك لامكن وجوب الغسل وعدم
اباحة الصلوة والمشهور شبه المنع في المستفيضة بالبول فقهم انه يخرج من
بعض الجسد فرض الله فيه بالوضوء ويكثر وقوعه فسومح فيه اكثر واما المني
فيخرج من كل الجسد ويقل وقوعه والتوثيب انه كما ان الوضوء مطلوب لرفع
البول فليكن الغسل ايضا مطلوبا لرفع المني الا انه يجوز الوجوب للتصريح به
في ساير الاخبار والدليل على وجوبه النفسي ما يستفاد من بعض الاخبار من انه
واجب للصلوة اذ تجمع الوجوب الغيري مع النفسي فيتاكد الوجوب
ويتعلق العقاب ان تركه عقابان من جهتين كمن نذر وضوء ساعة مخصوصة

[2] وتارة ان الجنابة لا يكون الا باستلزاد ٣

فافهم فيما الكشف فان لم يتوضأ عمدا عليه الاثم والخبث واذا لم
يكن منافاة لم يجب عمدا لدلة الوجوب على اخبار وجوبه للصلوة من باب
حمد المطلق على المقيد او الحمد على المبين لان الحمد انما هو في صورة التعارض
والا فالاطلاق على اليه نعم لما استقر في الذهن ان شرطية الطهارة لبعض الواجبات
وغسل الجنابة ايضا طهارة استبعدت وجوبه من غير وجوب مشروط فشاء
من هذا الاستبعاد والحمد والتاويلات لكن من تتبع بعد اطلاعه في هذا الاستبعاد
مصادر الاخبار وموارد اسيما اخبار مذمة ترك الغسل والبقاء على الجنابة وما
لم يعهد مثله في غرك غير المطلوب والاهتمام الاخبار خلفا وسلفا في تحصيله وترتب
بعض المفاسد البدنية عما ناجزه علم ان له مطلوبية نفسية والا كان الله
فواجب اما على الوجوب وقته موسع وفوره مندوب ويضيق بتضيق
وقت المشروط به ومن تتبع ما قدمنا لم يخف الى ما قاله في رأس ومعارضة
ما جاديث نواقض الوضوء واحاديث بقية الاغسال فقد اطلق فيها الوجوب
والموجب وهم لا يقولون بوجوبها لنفسها فالمراد انها سبب الوجوب كما
قال في المعتبر لما كان الحدث سبب الوجوب اطلق الوجوب عند حصوله و
امكان وجوب المسبب معه وقوفا على الشرط اشهر وذلك لامكان الفرق بينها
بين الجنابة ويجب في جمعه اشياء النية ومحاذاة على المشهور عند غسل
اليدين المندوب قبل الغسل نظرا الى انه من اجزائه المندوبة فكيف
مقارنة النية له والظاهر ان كل مندوب قبل عمل ليس من اجزائه الا
ان يعلم من الخارج وكذا المندوب بعده سيما هنا فانه يستفاد من بعض الاخبار
انه ليس من اجزائه على ان الشك كاف لوجوب احراز مقارنة النية للاول

العمد او الرأس وهو اول الغسل يجب عنده النية الحقيقية ولو قلنا بتبعيضها
عند غسل اليدين لزم اجزاء الكيفية امة الحكمية عند الرأس والالتزام بشكل
الاعلى القول بان النية الغسل الداعي فانه في غاية من امر بين المقارنة النية
للاول العمد فان الداعي مقارن النية في الواقع لانه موجود ما لم يتجدد فسخ
العزم وللتركيب اللاحقات الى المقارنة لان اللاحقات خارج عن الداعي
الذي هو النية فقط والتركيب مقارنة غير النية للاول العمد وعند النية وجبين
باعتبار الحقيقية منها في الاول والحكمية الى الاخر فان الداعي اذا كان نية
فهو موجود حقيقة من الاول الى الاخر وان لم تلتفت اليه لكن الملتفت اليه
حضور القصد كما يلزم عند اول العمد بانيانه لنه تمضا وهو اول الواجبات في
كل عمد والثاني استدامة الحكم الى الثاني اي حكم هذا القصد وهو ان لا يحدث
قصد الخلاف وان غاب عنه هذا القصد فان الحكم كاف في غير الجزء الاول
من كل عمد الا في الغسل الزنية اذ قصد بين الاعضاء باخرج عن الاتصال
العرفي وصدق وحدة العمد عرفا فانه يجب اعادة حقيقة النية عند
كل جزء يشرع فيه بعد الفصل والثالث استيعاب الجسد كله بالغسل
وهو نفس البشرة من غير البواطن لوقوع لفظه في اخبار كيفية الغسل والصادق
غسل الجسد الا اذا غسل كله وللتصريح به في اخبار حكمة الغسل بقوله فلذلك
وجب عليه تطهير جسده كله والرابع تخليل ما لا تصل اليه الماء الا به
بالتخليل بان يكون على الجسد ما يمنع تخليل ازالته ان امكن او داخلي كالشعر
فيجب تخليله اذا لو اوجب غسل الجسد فلا يجزئ عنه غسل الوضوء اما الوضوء فالواجب
فيه غسل الوجه وهو ما يواجه به ومنه الشعر لا غسل بشرة الوجه اذ لا يجب

التخليل

التخليل فيه ايضا كما وجب في الذراعين منه وهذا كاف في الادلة الدالة
مع الدفع ووجود اخبار خاصة صريحة كالرضوي وغيره الشعر بانا ملك عند غسل الجنابة
فانه مروي عن رسول الله ص ان تحت كل شعرة جنابة فليغ الماء تحتها
في اصول الشعر كلها وخلل اذنيك باصبعك وانظر ان لا يبقى شعرة من
رأسك ولحيتك الا وتدخل تحتها الماء فلا يليقت الى ما في الحن عن الخاتم
اذا اغتسل قال ع حوله من مكانه وقال في الوضوء مدبره فان نسيت حتى
تقوم في الصلوة فلا امرك ان تعيد ولا آلى اخر كن نبأ النبي ص اذا اغتسل
من الجنابة يبدأ بكفيه صفوة الطيب على اجابر ص وذلك ان النبي ص امر ان
يصب الماء صبا على اجابر ص فان لغاب في الخاتم عدم كيلولة وتحوه
ع مندوب وفي الطيب عدم الجابة بل محض الاثر فليحمل على هذا الغالب وفي
الى الصحيح الرجل يجنب فيصيب رأسه او جسده الخلوق والطيب والشيء الكثير
مثل علك الروم والطراز ونحوه قال لا بأس فانه محمد اذ ليس فيه ان ما
نفى عنه البأس اي شيء فلعله مجرد الصوق ما ذكر في حال الجنابة فان الجنابة
مظنة لكراهته كل ضل واما غسل بشر الشعر فالاصل وظاهر الاصحاب عدم وجوبه
اذ الواجب غسل الجسد وهو ليس بجزء منه ولاطلاق الصحيح لا تنقض المرأة شعرها
اذا اغتسلت من الجنابة فان غسل الشعر المفتول قد توقف على نقضه فالامر بنقض
مقدمة في الجملة ونفي وجوب المقدمة مطلقا ليستلزم نفي وجوب ذي المقدمة فلا ينهض
الا الامر بالتقبل في الجنوبي لا بقي لا له ما قبل الامر وما بعده على انه من باب
المقدمة ومحض الاستظهار ان نقض غسل البشرة من غير بله لم يجب بله ونبذه
الامر في الرضوي لا بقي تبيين الشعر والسيل الماء تحته وبالنظر الى الاكثر
شعرة الا ودخل الماء تحتها وبذا مع عدم ذكر غسل الشعرة في الصحيح

عليه فلو لم يكن

لعدم وجوب غسله ولا الى الصحيح من ترك شعرة من الجنابة متعمدا فهو في
النار فان الظاهر ان المراد مقدار الشعرة من الجسد وهذا تعبير شايع سيما
ما في اخبار التعديل من خروج المني من كعب الشعر الذي من تحت الشعر الذي
الى نقض ما بلغ ظل الماء من شعر او اجزاء فان الظاهر منه انه يجب غسل الشعر
نفسه الذي انه تبع عرفا فيراعى غسل بعضه غسل الجسد وهذا معجز الامر من حيث
غسله حتى يعلم ان هذا المقدار لعله هو الواجب بل من باب حصول غسل
الجسد وشيء من ذلك يغلظ بلغ الاباحة الى فوق البلوغ والى اس البدن
بالراس الرجل الى المنكبين ثم بالجانب الايمن من الجسد ثم بالجانب الايسر
على المشهور وهو الاحوط لكن ما يساعده الدليل الصريح هو الترتيب بين الراس والجسد
فقط وان كان اكثر اخبار الباب مطلقة كقوله ع في خبر حريز افض على راسك
جسدك فان الواو لمطلق الجمع وقوله ع ثم تغسل جسدك من لدن شحمة
الى قدميك فانه عبارة عن الاستيعاب وهو المتعارف لا الترتيب والا
لزم مراعاة الدلك على ما لم يقل به احد ولم يكن بالاتفاق وبعضها ظاهر في غير صريحه كقوله ع
وتصب الماء على راسك ثلث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك
الماء فانه عطف فعل على فعل وبعضها من فاعل واحد ولا يمكن جمعها في
الوجود فلا بد من الترتيب في هو ليس على المذكور وهو المذكور لكن هذا الظاهر
يتقوى ذلك المطلق بتقييد بطائفة من الاخبار احدها مصرحة بالترتيب
كقوله ثم تصب على راسك ثلثا ثم تصب على ساير جسدك ومثله صحاح اخر
وثانيتها حاكمة بالاعادة عند عكس الترتيب كقوله من غسل من جنابة فلم
يغسل راسه ثم بدا له ان يغسل راسه لم يجد بدا من اعادة الغسل
ومثله غيره فالاولى تدل على الوجوب والثانية على شرطية الوجوب

فلا اثم

فلا اثم في ترك الترتيب الا عند ضيق الوقت اذ ليس لوجوب الغسل فورية لا
ابتداء ولا بعد الشروع ولا مخالف هنا سوى الاسكافي وقيل ان عبارته
المحكية غير وافية بل مثبتة ولا رواية الا صحيحة هشام عن الصادق ع في جارية صار جانبها
في منزل من طريق مكة محتقنا من ام اسمعيل فامرها بغسل جسدها وترك راسها
وقال لها اذا اردت ان تركبي فاغسلي راسك وحملنا الشيخ على ما هو
الراوي عن هشام فان هشام روى هذه القصة بعينها على انه هو امرها بغسل
الراس وترك الجسد حتى ترتبد الاحرام والمراد بالراس هنا الى المنكب فالعنق
منه فيجب تقديمه على الجسد لشبهة ما في الكس ثم صب على راسه ثلث اكف
ثم صب على منكبه الايمن مرتين وعلى منكبه الايسر مرتين وفي الموثق ثم بصب
كفا من ماء على صدره وكفا بين كتفيه فالتعبير بالمنكب والصدر بين الكتفين يدل
دخول العنق في مفهوم الراس فان له ثلثة اطلاقات الطبي وهو الى الحنجرة
والحلق وهو الى الذقن والشرعي المجمل وهو الى المنكبين لكن الاحوط غسل
العنق مرتين لما عن بعض العامة من غسل كل من المنكبين من راس العنق وان
احتمل ان يراد من راسه اصله فانه يطلق على كل من طرفي الامتداد ورأس
لكن عدم تجاوز الراس في العرف الى العنق وعدم ثبوت اصطلاح خاص للشرع
فيه في غير المقام وفي المقام الغير المسير الا تصريح الاعلام لا تصريح الاخبار يوجب
الاحتياط واما الترتيب بين المنكبين فلا دليل على وجوبه من الاخبار بحيث
يسقط الغسل بدونه مع حالة الصحة واطلاق المشيء حتى ورد فيه نص
والبراءة من وجوب الاعادة وجوبه في غسل الميت للدليل وتشبيه الغسل
الجنابة او انه عينه كما قد يستنبط من بعض اخبار يقتضي غسل الميت للجنابة

هنا اذ لم يشبه غسل الجنابة لغسل الميت حتى يستدل بعمومه انه ينوب عنه ويكفي
فيه ايضا كلام والذكاء المستفاد انما هو محض تشبيه اذ حاصل حديث ان
النطفة التي خلق منها يخرج من جسده عند موته ومن المعلوم ان هذه النطفة
باقية بصورتها وحكم الشرع انما هو على الصورة على انه ليس هنا خروج ظاهر
بل هو امر باطن على ان الجنابة خروج منه يتولد منه ذلك منى انتهى منك
وقد صرح في الاخبار بان خروج منه الرجل في المرة للا يوجب الغسل عليها فتنبه
هذه الاعتبارات لا يكلم بالوجوب جدا ومن البدعة لكنه في الجملة احوط لغوي
الحاجة ومطلوبيته حامد كلام فيه للبنوي من انه يجب التسامح في طهوره بل في
امور كلها وقالت به شيء فيه بالاستحباب ومن اصحابنا ايضا جماعة من القدماء
والمتاخرين قالوا به وان بقيت لمعة غير مغسولة اما لغفلة او لما لم يتم
ثم علم بها فليغسل وليعد ما بعدها بحسب الترتيب الواجب او الاحتياط وان
كانت من الكبير فلا يغسل غيرها بالدماغ اذ لا ترتيب في الغسل بين الاعلى
والاسفل وعضو ليس منه في الجملة الواحد كبقية الغسل مع احد الجانبين
كالشعرة والعورة اذ ليس فيها ايمن وايسر عرفا وهو مدار الاحكام الشرعية
والكان يجب التشريح الصحيح لكل عضو واحد شقان حتى الدماغ فيه
غشاء رقيق في طوله واستشهد واعليه بعروض الغلبة الجانب مع صحة
جانب الاخر ومبدء الحس انما هو الدماغ فلو كان شيئا واحدا لم
يقع الجانبين معا والغلبة لبطلان الحس والاحوط غسلهما في كليهما وان
تضيعها وهو مقتضى الدقة ويسقط الترتيب بالدعاس فيغسل الجميع

والاكبس

والاكبس معا ان عد في العرف الدعاس مع الماء غسلا بالماء بالفتح واما
ان اخذ في مفهومه العرف في الذلك في امر اليد كما هو الظاهر من تفرقة لفظ
الغسل والدعاس عند العرب بلفظ شستن وفرو رفتن فانهما ليسا
مترادفين فالدعاس بدل عن الغسل بالفتح ومجز عن الغسل بالضم ولذا جمع
الى الذكر والبيان في الاخبار وغيره بلفظ الاجزاء وصرح بعدم الاكتفاء به في
ذلك كما في التذكرة عن الصدوق اذا ادعس الجنب في الماء دعسة واحدة
اجزئه ذلك عن غسله ومثله الصحيح ولو ان رجلا ادعس في الماء دعسة واحدة
اجزئه ذلك وان لم يدلك جسده فلو كان الصدوق في العرف الدعاس بالضم
من لبنا وبين حاضرا حواله بذلك ولما عبر والبلفظ الاجزاء فيما ذكر انها
لدفع الشك في الاجزاء بالدعاس عن الغسل وصريح كلام الفقهاء دفع الشك في
وجوب الترتيب في الدعاس واستدلوا لذلك بهذين الخبرين مع انه لا دلالة
فيهما الى الترتيب وسقوط بظاهر قوله وان لم يدلك جسده انه ليس الكلام في الترتيب
لان المقام مقام ان يقول وان لم يرتب في غسله وكذا قوله عن غسله الصحيح
لا يخ عن اشارة بان ليس الكلام في الترتيب والا لقال عن ترتيبه فلو لم يكن في
الخبرين لم يدلك وعن غسله لاحتملنا بما لا يساق الترتيب وصلى الله على محمد وآله
هنا لكن مع وجود العبارتين ليس فيهما شهادة لسقوط الترتيب الا قوله
ادعسة واحدة فانه لو وجب الترتيب لما اجزئت الواحدة بل يكون هنا

خصائص الصوم وفوائده

کتاب الصوم وفیه ابواب

الاول الصوم علی واحد مرکب من الاعدام المتطابقة یسلک العزم والمرتاضین جعله الشارع سفرا للمکلفین الیه وامرهم به واجتبه منهم حتی جعله مختصا له ولنفسه جزاءه اومجزیه وفضل خلوف فم صائمه علی المسک ونهاه عن السواک تطییبا ولما اجر وفوائد وخواص فالاجر مثل ما ورد من ان من صام یوما تطوعا اوعطی علی الارض ذهبا وفی اجره دون یوم الحساب فی انه جنة من النار وغیر ذلک والفوائد مثل اطفاء نیران الشهوة والغضب الباعثین لاکثر الذنوب وتذکر جوع الاخرة وعطشها ووجدان التذلل والانکسار فی النفس الطاغیة وذوبة الحرام من الجسد وکونه کفارة لخطیئة ابینا ادم وملقیا مطعومه بخطیئة فی بطنه ثلثین یوما وهوان سکرات الموت وذوب البلغم ومزیده لحفظ وصحة البدن وتباعد الشیطان منه کالمشرق من المغرب ای یستحیل اجتماعهما بوقوع تضاد ونفار طبیعی واسوداد وجهه ودعاء الملئکة له باغبرار الفم بتراب الجنة والاقلم یامروان له فرحتین حین الافطار وحین لقاء الجبار وانه یدفع البلاء وکل ذلک فی الاخبار والخواص مثل انه زکوة الاجساد وقال الشیخ زکوة ومنع الزکوة انما وتطهیر وجبر کلها بها وان الصائم فی عبادة والنائم کالخراشه مالم یغتب مسلما ولم یجرح علیه القلم حتی یفطر مالم یات بناقض صومه وان اصابه ظمأ وکل الله به الف ملک یسبحون وجهه ویشیعونه حتی اذا افطر قال یا طیب ریحک وروحک ملئکتی اشهدوا انی قد غفرت له واذا رای من یاکل ستحت کل شعرة منه ویطعمه الله ویسقیه فی مناسه ونومه عبادة ونفسه تسبیح وعمله مقبول ودعائه مستجاب وهو یرتع فی ریاض الجنة وانه لیدعو له ویخرج وکلما فی الاخبار وعرفه الفقهاء صیرورته

ماوالمان منهاص

حقيقة عندهم ان لم يصر حقيقة شرعية بتعاريف مثل الكف مع النية والترك معها
والتوطين (النفس) على الترك واحسن منها واشبعها ما قاله المصنف هنا وفي الارشاد من
انه الامساك عن المفطرات اجمالا مع النية من الفجر الى المغرب فانه
لغة مطلق الامساك فقيده الشرع بامور مثل الزمان الخاص والمقدار
الخاص منه وزيادة بعض ما يمسك عنه على الاكل والشرب المتبادرين منه لغة
وعدم كون اوله في حال الجنابة فنقله الشارع او المتشرعة الى هذا الفرد الخاص
فالتعبير في تعريفه بصريح هذا الفرد احسن من التعبير بالترك والتوطين اللذين ليسا
بمدلولهما من افراده وان كان المراد والمعنى واحدا لكن هذا امناسبته لفظية
واعلم ان مدخلية النية في الصوم اكثر منها في غيره لان اصل الصوم اعدام
وتروك والعدم لا يتقدر بالكثرة والوحدة الا بحسب الزمان الذي يسع
فعله فان وسع يوم كمن نبين جماعا سائلا وتركت كلها صح ان يقال هنا
خمسون تركا وهذا التقدير ايضا تجوز من باب تتبع الوجود والا فالعدم
متصل واحد ليس شيئا حتى يقبل الانفصال لا انه شيء متصل فالتروك
المتعددة من الفجر الى المغرب صوم بقيد الانضمام والوحدة بمعنى انه لو نقص احدها
اولا او اخرا او وسطا لم يكن صوما وهذا معنى وحدانية العدد والا فغرانه هو
ونحوه فتنفصل فلا بد من سلك ينتظم فيه هذه الاعدام فتصير شيئا واحدا
ليرى نقص اوله الى اخره وهذا السلك هو العزم والتوطين فالصائم في
كل آن من يومه موطن نفسه على تمام صومه وملتزم للتروك الاتية في الانات
التالية وهذا الالتزام بمنزلة الموالاة في الافعال فهذا امر زائد على النية
واليه ينظر من عرفه بالكف والتوطين ولهذا صار الصوم عدميا لا عددا
وتركا فلا ينبغي تعريفه بالترك اذ لما كان العزم سلكا انتظم به الاعدام الغير المنتظمة
وبه توحد كثرتها وصارت مطلوبة بقيد الوحدة صار العزم كانه حقيقة الصوم لا الترك
فصح تعريفه بالتوطين دون الترك الا ان ينضم اليه لفظ مع النية مرادا بها هذا العزم

وان كان غافلا في حال التوطين صح

المذكور

المذكور لا النية المصطلح في كل العبادات اعني في الوقوع الخارجي اذا وقعت النية المصطلحة
كفت عن هذا العزم فهذا العزم بمنزلة الجملة والنية المصطلحة نية وشرط اقتران له
لكن لما كانا من جنس واحد كفى احدهما عن الاخر والتعدد بحسب الاعتبار بمعنى
ان النية نية من جهة وعزم من اخرى ولهذا اتوا بقيد مع النية في تعاريف الصوم
الا التوطين مع ان اليسير دابهم ادراج النية المصطلحة في تعاريف العبادات على
القول بجزئيتها ايضا فالمراد من النية في تعاريف الصوم هو العزم لا المصطلحة ولما
كان التوطين عبارة عن هذا العزم استغنى عن قيد مع النية وليعلم ان ما قلنا
مبني على ما قد يقال من ان الترك غير مقدور لبقاء كل شيء على عدمه الازلي ما
لم يوجد في الخارج فلهذا اعبروا بالكف والتوطين لان التحقيق ان الترك مقدور
اذ معنى القدرة تساوي الفعل والترك عند القادر فلو لم يكن الترك مقدورا
لم يكن الفعل ايضا مقدورا بل يكون احدهما موجبا والاخر ممتنعا لكن الفعل مقدور
فالترك ايضا مقدور على انه يجري الاشكال في كل المنهيات فلا بد ان يقول
كلها بالعزم على الترك فيصير هو واجبا او مستحبا وليسقط الحرمة والكراهة ابدا
ولم يقل به احد فلا يتوقف صدق امتثال نهي لا تزن مثلا على العزم على تركه
بلا ريب اذ ليس المطلوب الا الترك وقد حصل نعم لا مضايقة في اشتراط تعلق
الثواب به وهو خارج عن مسئلة الامتثال بل مبني على انه يعلم من احكام الصوم
انه ليس مجرد الترك اذ يتصور في زمان الصوم تروك كثيرة فان كان المط
كلها فردا فردا لزم جواز التجزية وعدم ابطال كله بالاكل في بعض اليوم مثلا
وليس كذلك فلا بد من كون المط كلها بقيد الاجتماع واجتماع الاعدام بحيث
تصير عدما واحدا لا يتصور الا بالعزم والالتزام ولا يبقى ان الترك من افعال
القلب عدم واحد مطلوب لا اعدام عديدة حتى تحتاج الى الالتزام في توحده

لانا نقول قد قلنا ان العدم لا يتقدر بنفسه وللزمان انه اذا ليس شيئا فيتقدر والكثير ليس له زمان فيتقدر به فاذا اريد تقدير العدم فلا بد من تقديره تبعا بمقدار وجوده الفرضي فترك اكلة ترك واحد وترك اكلات ترك كثيرة مثلا واذا اريد تقديره بحسب الزمان فكذلك ايضا لا بد من تقديره بزمان وجوده فمقداره تابع لمقدار وجوده فان كان زمان ترك اكلة واحدة فالترك فيه ترك واحد او متعددة فمتعدد فليس ترك الاكل من الفجر الى الليل تركا واحدا لانه لا واحد ولا متعدد بالصلاة واما بالتتبع فمتعدد لا واحد

واما الكلام في النية المصطلحة في الصوم فهي اجزائها وقتها اما اجزائها فالمتيقن منها نية العبادات كلها وهي ترتب الثواب على العادات والمعاملات الى الله تعالى لان رفع العمدي تمام حقيقته المشتركة بين الاضداد والافراد ولا يخرج عن افعال النفس والطبيعة والاضطرارية ويدخل في الاختيارية بالتفصيل الى العبادة والتقرب الى الله ويلزمه تخليصه عما سوى الله اذ لا يتقرب اليه بغير الخالص اذ لا يصير به شريكا لله ولم يكن له كفوا احد نعم يكفي الاتيان به لداعي امر الله بان يكون هو ما عثك على العدم وان يكن لك في النفس مقصود تبعي لم يكن وحده باعثا ولا في المقصودية مقاوما لامر الله بل محض التبع يقصد ضعيف يلحق بالعدم لكن الاخلاص التام هو الاكمل وهو التوحيد في العبادة وبه ينسلك في عباده المخلص ويخرج من كيد الشياطين واما غيرها من قصد الوجوب والندب والاداء والقضاء فالمتيقن وهو المنصور عدم لزومه فيصح العمدي مع الغفلة عنه بل مع الجهل به ايضا واما تعيين الصنف المشتهر بتعيين النوع مثل الظهر والعصر والنذر والكفارة ونحوها فالمشهور لزومه بمعنى انه لو لم يعين لبطل العمد وجماعة من المحققين على عدم لزومه وهو الحق اذ لا دليل عليه ولا شيعة ادلة النية عقلا ونقلا اذ اللازم نية العمد والاعراض الصفية مثل انه نذر او كفارة او ظهر او عصر خارجة

على حقيقة

اجزاء النية عن الاضحية بشرائها او ذبحها او اجزاء عتيقة عن الكفارة او فعلها عقيقة

عن حقيقة العمد اذ ليست مرادته والا كان صورته وللقاعدة في ازيد يرجح اليها عند الشك الدالة على انه بدل على عدم اللزوم منها خلو كلمات الاصحاب والقدماء عن بل عن مسئلة النية رسما وقد اوضح المحقق الهمداني في حاشيته الاداء وغيره من الكل بالرجوع الى العمدي وترك المستحدثات ومنها انهم قالوا بالاجتزاء بنية واحدة سفرية لم يعلم عينها وبكفاية ثلث في الحضرية بنية ما لمن عليه فائتة واحدة سفرية لم يعلم عينها وبكفاية ثلث في الحضرية بنية ما في الذمة بالثنائية في الاولى وبالرباعية في الثانية مع انه على لزوم التعيين تبطل بالاولى وللاجتزاء عن واحد فصاعدا عن متعدد والقول بان التعيين للزم مع الامكان وهنا لما لم يكن باطل على انه استثناء من غير المستثنى منه وتخصيص من غير عموم للامكان خمس صلوات منها فعليهم ان يوجبوا الخمس فيكشف من فتويهم هنا عدم اللزوم مطلقا اذ لا عموم في البين حتى يكون هنا خارجا بدليل ومنها انهم قالوا بالاجتزاء بصوم شهر رمضان اذا لم يقع فيه صوم غيره ولو نوى فالتعيين مسقط للتعيين ونعم ما قيد من انه لو اسقط التعيين اعم واجبا لزم اسقاط اصل النية ايضا اذ لا يصح شهر الا للصوم فيجزي على هذا مطلق الامساك اذ الامساك في شهر رمضان ليس غير الصوم وكذا قالوا في الصلوة في وقتها المخصص كالظهر في اوله والعصر في اخره وكم منها والاكاصر ترتب فليس استثناء هنا وفي قبله وفي قضاء الفائتة على ان فرض عدم الالتفات الى التعين حين العمد نادر التصور ولا يوجب المشقة ازيد منه في قصد التعيين من قبيل الاحضار والتلفظ فلا يظن الترة غالبا واما وقتها فمقتضى قاعدة العقل والنقل من توقف كون العمل عبادة والامتثال به للامر الشرعي على النية لزم تقدمها على العمل ومقارنتها به

ضعيف لعدم وجوب البقاء على اضافة الصوم قبل الفجر نعم لو ضيق الوقت عن الغسل
فتعذر وجبه مبطل للصوم للنية ٣ واعلم انه لم يجزئ في الصوم بالحاق النية قبل
الظهر على خلاف الاصل يجوز ابطال الواجب منه قبل الظهر اذا لم يتعين مع
حرمة ابطال الواجب بعد الشروع ولو مع سعة الوقت واما بعد الظهر فلا يجوز ذا كان
قضاء رمضان فعليه الكفارة ايضا واما المندوب فيجوز افطاره مطلقا كابطال سائر
المندوبات لما في الصحيح في قوله الصائم بالخيار الى زوال الشمس قال ذلك
في الفريضة فاما النافلة فله ان يفطر اي ساعة شاء الى غروب الشمس وفيه عنه
عن المرأة تقضي شهر رمضان فيمكر مها زوجها على الافطار فقال لا ينبغي له ان يكرهها
بعد الزوال وفيه عن الصحيح عن رجل اتى اهله في يوم يقضيه من شهر رمضان قال
ان كان اتى اهله قبل زوال الشمس فليستبق عليه الذي يوم ويكان اتى
اهله بعد زوال الشمس فان عليه ان يتصدق على عشرة مساكين فان لم يقدر
صام يوما مكان يوم وصام ثلثة ايام كفارة لما صنع واما فيه عن الصحيح عن
الرجل يوم الصوم فيلقاه اخوه الذي هو على امره الغيظ قال ان كان تطوعا
اجزاه وحبه له وان كان قضاء فريضة قضاه فظاهره وان دل على جواز افطار
الفريضة ايضا مطلقا لعدم الاستفصال وسوقها مساق النافلة في اجازة الافطار
لكن لابد من تخصيصه في الفريضة بما قبل الزوال لعدم جواز اجابة المؤمن على الكل
وقد ثبت بالدخاب انه اثم واحتمال قوة الاجابة المستنبطة من اخبار كثيرة ترجيح
حسنا على قبح الاثم ضعيف للبيتين بمثل ذلك في مقابل القواعد الكلية واعلم
ان المراد من قوله اجزئه وحبه له ليس انه يعطى ثوابه لانه ايضا عف سبعين مرة
كما في الاخبار بل انه يجبر صوما ويؤثر اثره الوضعي مثل الرخصة المندوب
كصوم داود وصلوة الاستسقاء ومثل الاستحقاق للناذر للصائم ومثل كون نوبته عادة

نعم يطلوا نيته الافطار
فلابد من تجديد يمح ٣

فاوقع بعد مفارقتها وسبقها من اجزاء المهل لبسير بعد فيفيد كلما كان متصلا
بشر الصلوة والصوم ولم ينقض هذه القاعدة الذي الصوم بالاخبار الواردة
المتبقن منها امكان صحة الصوم بلا سبق النية والاقتران بها مطلقا نعم فلة
اخر النهار وفي الواجب الغير المعين الى الزوال ونسيانا فقط في المعين
الى الزوال وبعده فعليه الامساك الى الليل وجوبا واقتضاء اجتنابا لوجود
دليل ضعيف على الاجزاء بالنية بعد الزوال وامثاله خلافه الذي شهر رمضان
فانه تامل ٣٥ كان نوى الشهر كله في الاول وكذا في غير المعين اذا لم ينو قبل الزوال
نسيانا او عمدا فالاحوط بعد الافطار وعدم جعله صوما وان نوى وامسك
فالاحوط عدم الاجزاء به لوجود دليل ضعيف على الاجزاء لكن على معارضته
بغيره لا يقدر على تخصيص قاعدة النية هذا في السبق والمقارنة
فلا ريب ولا خلاف في عدم اشتراط مثل التقارن الذي في سائر العبادات
في الصوم بل قيل بتعذره لكن الحق تعسره فلعله يشمله ادلة نفي العسر والضيا
على انه لم يعهد من السلف تعاهدهم الفجر لنية الصوم بل حربت سيرة بترك
التعاهد فتجزي النية قبل الفجر قليلا كما عن المرتضى والى نصف الليل كما عن
بعض العامة والى اول الليل في اي جزء اتفق على المشهور بل باتفاق غير
المرتضى واما قبل الليل ولو بساعة فلا يجزي والظاهر والمنقول انه بلا خلاف
الا في شهر رمضان مع النسيان على ما قيل والاقوى عدم الاجزاء مطلقا للاصل
وللفجر المشار اليه في لم يبيت الصيام من الليل فانه ينفي الاجزاء قبل
الليل وبعده ما لم يخرج ما بعده بمقدار كما مضى وبقي ما قبلها ولا يضر بالنية
في الليل عند المفطر ما بينها وبين الفجر اذ ليس هذا الزمان متعلق النية و
قد يتعلق باضطرار خصوص موجب الغسل للاخراج عن قابلية الصوم فليجدد النية بعده ولكنه

ضعيف

ونفتقر نسبيا الى المبيد وغيرها من فوائد الصوم وهذا تفصيل واعلم ان الصوم اجزاء نيته واحدة لشهر رمضان كله فلا يحتاج الى تجديد نية في كل يوم ولكنه قليل الاصول ولم يقولوا له دليلا سوى انه في امر النية عمل واحد وهو مصادرة لدنه تشوش عليه في جميع الاعمال مثل نقد الكفارة وعدم سراية الصحة والبطلان والوجوب والحرمة من بعضه الى بعض فلو ابطل يوما منه لم يبطل ببطلانه غيره ولو سافر في يوم فقط لم يحرم عليه صوم غيره ولو افطر يوما لم يجب عليه قضاء شهر تام فاين الوحدة الذاتية النية الغير المتأبية الا بالوحدة فهو دور في الادلة لان الادلة لا تتصور الا ذا رعاية عن الصوم بعد دخول شهر رمضان وصوم يوم منه وصوم الناس كلهم واكل السحور ووجود الاثار البلدية المخصوصة مع ترك المفطرات فلا يظهر ثمرة النزاع ولعل مرادهم من الاجزاء وجود النية الا في شهر رمضان فهو ليس كغيره من قيام الصوم واذا كان النية موجودة فلا يجب احضارها في الذهن والالتفات اليه الا ان لعل مرادهم من تجديد النية كل يوم الذي اطبقوا عليه ولو نية قولية واحدا والاحتياط عدم تركه **واما يوم الشك** انه من شعبان او من شهر رمضان فالاحتياط عقلا ونقلا ان لا يترك صومه لقوله في المعتبرة لان اصوم يوما من شعبان احب الي من ان افطر يوما من شهر رمضان واما ان الصوم افضل كما في عدة اخبار فهو من باب التقية كما في صريحها انه قال افطر يوما من شهر رمضان احب الي من ان يضرب عنقي ولا يعبد الله وانكان يقوى في ظني من قرائن سياقها انه كان يوم اخر شهر رمضان فجعله الناس عيد الفطر مضافا الى الغريزة العقلية وهو ان البعيد ان تكون التقية في صوم اخر شعبان اذا شك فيه شديدة تخاف فيها من القتل سيما في حق الصلحاء الذين من دابهم صيام الشهور الثلثة سيما الى الرسول فانه كان يداوب في صيامه وقيامه في ليالية وايامه ولا يدع ان يقيم فرائضه واشره واما اليوم الذي جعله السلطان عيد الفطر فيخاف بمخالفته القتل بغير ذرة سيما من يريد اليه وبعانده السلطان وتيرصد خطائه واما ما في المرسل في قول عليه السلام الفطر يوما من شهر رمضان احب الي من ان اصوم يوما من شعبان ازيده في شهر رمضان وما عن الرضا عليه السلام من قوله لا يعجبني ان يتقدم احد بصيام يوم فعلى سقوطها لتعارض اقوى منها وهو قول عليه السلام في خبر سهل وقول الصحاف كنا نصوم يوما من شعبان اي محمولان على التشريع بجعله من شهر رمضان وجزم النية بشهادة قوله ازيده في شهر رمضان وقوله يتقدم فان من صام مطلقا او بنية شعبان لا يتقدم وليس انه تقدم وشهادة خبر سهل عن الرضا عليه السلام الصوم للرؤية والفطر للرؤية وليس مناسبا صام قبل الرؤية للرؤية وافطر قبل الرؤية للرؤية قلت يا ابن رسول الله فما ترى في صوم يوم الشك فقال عليه السلام قال امير المؤمنين عليه السلام لان اصوم يوما من شعبان اكثر فان العامة قد يصومون ويفطرون فيه فكون ويفطرون يوما في شهر رمضان فنقضيا للفطر وكذا يفطرون في ذي الحجة لتحقق النداء للحاد بر يوم الحادي عشر للاوقفتم لغطر وللاخر للانهم تحروا وضلوا فقدموا المؤخر واخروا المقدم واما نية صوم يوم الشك فيتصور على ثلثة اوجه الصوم في كل صحيح محسوب مما هو في الواقع لكن احدها يحتمل حرمة التشريع والبعيد الصوم لتعلقه بامر عرضي خارج عن حقيقة الصوم الاول ان يصوم بنية شعبان فان كان من شهر رمضان حسب منه بلا خلاف لقوله انما ينوي من الليل انه يصوم من شعبان فانكان من شهر رمضان اجزاء عنه بتفضل الله عز وجل وبما قد وسع على عباده ولولا ذلك لهلك الناس ولما قد تقرر عند الفقهاء من عدم وقوع صوم في شهر رمضان غير صوم نفسه فلو نوى غيره لغت نيته وقوله بتفضل الله اشارة الى ان احتساب ما عين في النية من خلاف ما عين خلاف الاصل والبدل على ان تعيين صنف العمل شرط في النية وهنا مفتقر بالتفضل للحديث كما يكون ان ينويهم فان اطلاق النية غير تعيين الخلاف وقد سبقنا اجزاء الاطلاق

لعدم اضرار قصد الخلاف والثاني ان يصوم مطلقا فيصح ويحسب من شهر رمضان
ان كان بناء على ما قلنا من عدم لزوم قصد التعيين وقصد الوجه ولعله
مراد جماعة القدماء والفاضل والشهيد من قولهم هنا باجزاء التردد في
النية بانه ان كان من شهر رمضان فهو الواجب وان لا فمندوب اذ لا معنى للتردد بعد
التحقق الا الاطلاق وقد دلت اخبار الباب كلها على اجزاء الاطلاق في
يوم الشك لقوله (ع) انما ينوي من الليل انه يصوم من شعبان وقد مضى
ويمكن استنباط دليل اخر منها على عدم لزوم التعيين في البيات كلها
فلاحظوا والثالث ان يصوم بنية شهر رمضان وان كان تصوره بعيدا
مع الالتفات الى الشك الا انه لا يجدي بالحكم او الاعتداد به شرعا فانه
يبطل ولا يجزي عن شيء فعليه القضاء ان كان من شهر رمضان للاخبار عن صومه
بهذه النية والامر بالقضاء في عدة اخبار والاقوى صحة صومه وسقوط
القضاء للاصل ولعدم سراية اللغوية النية الى البطلان الا اذا نية ما لم يقصد
القلبي وهو لا يتغير بالغاء مع العلم بالشك فيرجع الى الاطلاق ومرادنا
من الاصل اصالة الصحة الثابتة بالاخبار لا الاصل الذي هو دليل حيث لا
دليل ولم ينقل في كلام من اخبار القضاء شيئا وعموم قوله (ع) في اكثر اخبار
الباب ان كان من شهر رمضان فهو يوم وفق له وان كان من غيره فهو
بمنزلة ما مضى من الايام باق بحاله على انه كيف يحكم في النوع المهمل
ببطلان عمل مسلم وعدم احتسابه مع انه الواجب والمندوب بحض لغوية
النية بالنسبة الى امر عرضي خارج عن حقيقة العمل واما يوم الشك
انه عيد الفطر ام لا فصومه واجب بحكم الاستصحاب ولقولهم (ع) في المستفيضة
افطر للرؤية لكن في جريان الاستصحاب هنا اشكال قوي الا بتاويلات
ضعيفة واما المستفيضة فتكفي دليلا لكن الاحتياط ان لا يفرق ثم
بقضائه ان لم يكن عيدا ويشهد الحاجة الى هذا الاحتياط اذا شك في اخر شعبان

الخ

ايضا ولم يرتفع الشك فيصير صومه ان صام ولم يأت فرادى وثنى يوما
واذا سمعت ذلك كله علمت ان المضمن بنى على المشهور فقال فان تعين
الصوم كرمضان كفت فيه نية القربة مطلقا والا افتقر الى التعيين والمراد
من المتعين المسقط للمتعين اما عدم صلوح الزمان لغير هذا الصوم وانحصار
يجب عليه اصوام اخر كنهار رمضان او انحصار الواجب عليه او المستحب فيه
وان صلح الزمان لغيره (الظهر من ١٢ اجزاء كل منها وقتا للنية الليل
كلها الا قبلها مطلقا وللبعد اختيارا خلافا للمرتضى فجعل وقتها الاختياري ما
قبل الفجر الى الزوال ويجوز تجديدها ارادة الاتيان بها الى ان نسيها في المعين ومطلقا
في غيره الى الزوال والتعبير بالتجديد لمضي وقت النية فكانها صارت عتيقة
منسية ثم جددتها فاذا زالت الشمس فات وقتها في الواجب واما المندوب
فالليل ولكن وجب الامساك بقيته النهار من غير ان يسمى صوما شرعا
في شهر رمضان والمعين ولو كان غيره اذ وظيفة هذا الزمان وجوب الامساك
مع النية وبفوت النية لا يسقط وجوب الامساك لكن لما كان المقوم
هو النية وبدونها لا يصير الامساك صوما والمطلوب هو الصوم فعليه قضاء اليوم
ويجزي في شهر رمضان نية عن شهر كله في اوله فمقتضى ان الحق عدم الاجزاء
الا بالتاويل ويجوز تقديم نيته اول ليلة شهر رمضان فهو صائم من غيره يوم
او يومين والاقوى عدم الاجزاء الا بالتاويل ويوم الشك يصام مبتدئا عن
شعبان فان افتقر من شهر رمضان اجزاه ولو اصبح يوم الشك بنية
الافطار انظم يجب عليه الصوم ولم يفطر ثم تبين انه من شهر رمضان جدد
النية الى الزوال واجزئه ولو كان التبين بعد الزوال امسك وجوبا
وقضى اذ لم يحصل له تلحقه النية بعد الزوال حتى يصير صوما ففات الصوم
فوجب القضاء ومحل الصوم اول زمانه النهار لا كل اليوم لكن النهار شرعي
لا لغة وهو من طلوع الفجر الصادق الى الغروب شرعي وهو الغروب

لكن في الثاني يجب قصد
الوجه حتى يسقط
التعيين والا لاشتراك
مع المندوب صح

ان افتقر ذلك صح

ثم قضى صح

الباب الثاني فيما يمسك عنه الصائم وهو ضربان واجب الامساك عنه ومندوب
والواجب هنا شرطي يمنع بطلان الصوم بعدم الامساك عنه لا شرعي يمنع
العقاب على عدم الامساك حتى يخرج الصوم المندوب اذ الغرض بيان حقيقة
الصوم والمراد بالمندوب هنا ما يكمل اجر الصوم بالامساك عنه سواء كان
بغيره واجبا او مندوبا او مباحا وهذا معنى المندوب الشرطي فيجتمع الوجوب
الشرعي والشرطي في الصوم الواجب والمندوب الشرعي والشرطي في المندوب
النفسي لمطلق الصائم ويفترقان فيما عداه فالواجب الشرعي الاكل والشرب عمدا
ولو بحبة غير معتاد كما وجرعة حلقة وكبيع لم يعتد بلعه كالحجر والتبن مثلا سواء كان
المأكول والمشروب معتادين في جميع البلاد او بعضها او في بعضها دواء كان او غذاء
او سما او غيره او غير معتاد كالحجر والحجر والطين وعصارة الاشجار والاوراق
وسواء كانا محرم الاكل والشرب او محللهما الدان في المحرم كفارة الجمع وهذا في الجملة
ضروري في الدين والمشتق لمعنى دمنها واما غيره فقيل وبالقضاء دون الكفارة
وهو ضعيف لان تعمد المفطر سيما الاكل والشرب موجب الكفارة الا ما استثني
وليس هذا مما استثني فان كان مفطرا وجب الكفارة لكنها لم تجب فليس مفطرا
عندك مع ان المفروض انه مفطر عندك فهذا خلف وقيل بانه ليس مفطرا
رأسا نظرا الى انصراف ظهور الطعام والشراب في اخبار الباب بغير قوت الصوم
الصيام من الطعام والشراب والاول يتبين كيفما كان اذ لا يتم من اللغو والباطل
في شهر رمضان وغيره وقوله عدة اخرى منها اصبح الصائم ما صنع اذا اجتنب
ثلث خصال الطعام والشراب والنساء والاستمناء في الماء وقول النبي في
حجة الوداع اذ سمعتم صوت بلال فدعوا الطعام والشراب في المعدة منها فيجزم
بكلم الكبر وصريح الاخير لا يقبل ودليل ظهور الطعام في المعتاد تعليل عليه في
خبر سعدة انه سئل عن الذباب يدخل في حلق الصائم فقال ليس عليه قضاء
انه ليس بطعام وفيه انه يترتب على اعتبار هذا الظهور مفسدة عظيمة وهي ان الناس
مختلفة في الاعتياد بحسب البلاد فان قلت ان المناط في كل بلد عادة اهله

(يلزم)

لزم عدم وجوب الصوم من عليه لطعنه عمدا من ماكول معتاد في غير بلده مثل الجبنة
البربوع والسرطان للحم مشلا والقهوة واكابر الدخون اذا لم تكن معتادة كما في
السلف ومن البعيد ان يثبتوا لمسلم فضلا عن الفقيه على انه لو كان كذا لزم على
الشارع بيانه لكونه عجيبا ومحل الابتلاء والناس مترصدون لترخيص امثال ذلك فلو
كان من الشارع اذن لاشتهر او فهم العرف من ظلمات الشارع فيما يطعمن
به لاشتهر ووصل الينا ولكنه لم يصد بذلك عند الفاطبة خلافه والقطع ان
الاعتياد ولو في بلد كاف في اف الصوم قطعا او للبس هذا ظاهرا من لفظ
الطعام والشراب وقد تمسكت بالظهور فانها اذا صرفت عن المعنى الغير المعتاد لم يتبادر
منها الا المعتاد عند الكل مع ان المعتاد عند غيره ولو علم به وثانيا ان معتادا بعض
البلاد غير معلوم في كل البلاد فهذا يكون على القاطبة تفتيش معتاد البلاد كلها وتعذر
ما لم يكن اذن الناس مرخصون في اكل غير معتاد عندهم ما لم يعلموا انه معتاد في بلد
وفيه ايضا انه لو تم حكم الكبر والغير في الاخبار الماضية لزم عدم افساد تعمد القيء
والاستمناء مع انهما مفسدان بلا خلاف وللاخبار على انه لم يكن هذا القول
الا من ابن ابجنيه والاسكافي المرتضى لكن الحكي من المرتضى في الناصريات والخلاف
فيما يصدق انه جوف الصائم من جهة فمه يعارضه فالمشهور الاجماع من غير الاكتفاء
انه مفطر بوجب القضاء والكفارة للدن متعلق النهي الصوم لفظ الاكل و
الشرب وليس لفظ ظهور في المعتاد كالماكول والمشروب فمن اكل اكصابق عمدا
انه اكل لكن غير ماكول وغير طعام فيشمل عن عليه قال ولما عدد الصوم فاربعة
صدود اولها اجتناب الاكل والشرب والثاني اجتناب النكاح والثالث اجتناب
القيء متعمدا والرابع اجتناب الاغتماس في الماء وفيه مضرة بين اذ المتضمض
الصائم في شهر رمضان او استنشق متعمدا او شم رائحة غليظة او كنس بيتا
فدخل في انفه وحلقه غبار فعليه صوم شهرين متتابعين فان ذلك لم يفطر شيئا
الاكل والشرب والنكاح وفي غيرها ايضا غير بالاكل والشرب فغير الطعام والشراب
اما بنص على نفيهما اللغوي او تغيير بظهور الافراد في غير حصر المراد على انه يظهر من مفهوم

اجبار الكحل والذرور والدواء المذكور مثل قوله اذا كان كحلا ليس فيه مسك وليس له طعم في الحلق فلا يفسد به ومثل قوله لو سئل عن الصائم هل يصبر ان يصب في اذنه الدهن قال لا اذا لم يدخل حلقه فلا بأس ومثل قوله لو ان علياً كان للدين يأبى بالكحل للصائم اذا لم يجد طعمه ان الماء وصول الطعم الى الحلق ولو من غير معتاد كالكحل والدواء اذا علم بوصول طعمها الى الحلق لم يجز استعمالها قصد نهار الرضا عن الذرور للرمد وهو صائم واذن عند الافطار وحمله على وصول الطعم فاذا لم يرض الشارع بايصال الطعم الى الحلق مع عدم وصول العين ولو كان معتاداً لمرارته فكيف يرضى باكل غير المعتاد والبيض اذا كان الاصحاب يسيئون الائمة عن الكحل والذرور ودواء الاذن للصائم مع بعد الاحتمال الا ان فيها فعدم سؤالهم عن اكل غير المعتاد اما لظهور الجواز عندهم وهو بعيد بل ميت لهم والا لما اطبق اخيراً وصدر ناقديماً وحديثاً على العدم الموضح عدم الجواز وهو المعلوم نعم لا يضر بعض الجزئيات التي لا يطلق عليها الاكل مثل السواك بالرطب وبقايا ما تمضمضه بعد الصب ومص رطوبة خارج الشفة من الريق وبلع اجزاء صغار من البصاق اذا خرجت من الفم ووقعت على قرب الفم من الشفة مما يبلع عرفاً وبلع يسير من ريق المرتة وغيرها عند تقبيل الفم اذا لم يقصد عين الفم ولم يعد شيئاً بزعمه ولم يكن كثيراً فقد روي عن البزنطي في الصحيح فضل ذلك وبلع خلط الصدر والخيشوم ما لم يصل الى فضاء الفم بحيث يسيل لفظاً فان لا فظ انه مستخبث فيحرم بلعه لغير الصائم ايضاً لحرمة الخبائث وان بلعه الصائم فعليه كفارة الجمع وان احتمل عدم كونه مما لم يقصد عين الفم كما قد يتفق فلا يحرم ولا تجب الكفارة لكن تفوت فضيلة الصوم لصدق الاكل عليه لانه يشبه غير الريق وليس يسيراً للمعنى به وقول الصادق عليه السلام لا بأس بان يزدرد الصائم نخامته محمول على ما لم يصل الى فضاء الفم كذا قيده جمع فضاء بلعه في المسيد وانه لا يضر بداء الدبيدا وبه او على ان المراد من النخامة البزقة الغليظة التي تخرج الى فضاء الفم من حواشي الحلقوم عند السعال

ونحوه لا خلط الصدر كالهوطق وصريح محتمل النهاية اذ لا يصدق عليه عارض شيء من الاخبار مع صدق الاكل ولا يجوز الاكل اذا صدق بلا ريب وقد يفرق بين النخامة وما ينزل من الرأس لعدم الافطار في الاول مطلقاً سواء جذبها او خرجت بنفسها وسواء وصلت الى الفضاء ام لا وسواء تعمد عامداً ذاكراً للصوم ام لا وبالافطار في الثاني مع تعمد الابتلاع فيشترط قيد الوصول الى الفضاء اذ بدونه لا يتعقد ويشترط عدم الابتلاع حتى يكون عمداً او انه لا يصدق الابتلاع بدونه ولعل مراد الفارق من النخامة خلط الصدر وما ينزل خلط الخيشوم اذا نزل الى الفم بقرينة المقابلة اذ لو اريد بالنخامة الدم كما هو احد معانيها كالفاموس فلا يقابلها الا الخيشوم ولو اريد بها خصوص البزقة كما نص انه ظن فيلزم ترك ذكر خلط الصدر مع ذكر اخويه ومواقفة على ذلك فلعل وجه الفرق ادخال خلط الصدر في الريق لكونه من الحلق وعدم تجويف الانف فيخلف ما ينزل من الرأس فان مخرجه معتاد الا انف فاذا نزل الى الفم فهو شيء خارج بلعه سبطل لكن التحقيق عدم دخول خلط الصدر في عنوان الريق عرفاً وطباً لانه من البلغم وهو احد الاخلاط الاربعة والريق من رطوبات المعدة وليست من الاخلاط وهذا اكثر الى العادة بلا اختيار والا طلاق وهو لا يكثر الا خراج بسعال ونحوه فهو شيء خارج بلعه سبطل اذا وصل الى الفضاء ولا يجب ايصاله بالسعال ونحوه اذا اشعر به الحلق بل يكفي بلعه لعدم صدق الشيء عليه ح واما البزقة الغليظة غير الخلط فلا ريب في جواز بلعها وعدم افسادها للخبر الريق والاقتصر الاكل والشرب من غير عمد وهو مثل صوم الاجبار بان وجر في حلقه والاكراه بان يضرب او يهدد بما يجوز معه الاكراه وهو مورد التقية بل لعله العام فيشمله ادلتها وجود الاكراه بخاصته وبيان الصوم وعدم ارتفاع الاجبار والاكراه وذكر الصوم وجب اخراج ما لم يبتلعه وان قرب من حلقه و

عسر اخراجه فليخرجه بسهال ونحوه وكذا اذا اصبح وعلم بالفجر وشرع في ذلك
اعاد وعليه شيئا وليس عليه ايجاب القضاء والكفارة وكذا في الجماع اذا
ادخل ذكره او جبر او نسيانا فنزلت او ظنا بقاء الليل فابصر او علم
بالفجر فليخرج فورا وان توقف اثما فعليه القضاء او الكفارة وللاثير آخر
حين الاخراج لانه للابتداء منه فكانه لم يزل عن حكم الجماع ولو لم ينزل
اذ الانزال بعد بر سه كيف ما كان فعل اثم في القبل في المرة حلالا او
حراما بالذات او بالعرض للادلة الدالة بعمومها بالضرورة وفي الدبر مثلها بالضرورة
على الاشهر وان لم يكن له دليل معتبر يعتد به على خلافه الا اطلاق النكاح والجماع
والنيك وابيان الله هو في اخبار الباب وفي الوطء مرة ايضا يطلق عليه مرة
الالفاظ لكن يقيد الاخبران المرويان باسانيد اكثرها صحيحة احدهما عن الصادق
لا آخر حد المرتة في الدبر وهي صائمة لم ينقض صومها وليس عليها غسل
والثاني عنه ايضا اذا اتى الرجل المرتة في دبرها فلم ينزل فقد غسل عليهما والمنزل
انزل فعليه الغسل وعليها غسل عليها وحكى الدروس عن الشيخ في زياداته انه ورد
الاول وقال انه غير معمول به مع ان في عادته انه يورد الاخبار لكن في نقل نقله عنه
من غير نقل الرد دليل على القبول بل حكاه عنه حمل معارضة الاحتمال على القبول
وهو عن الصدوق عن الرجل يأتي اهله من خلفها قال هما واحد المأتيين فيه الغسل
وقال في خط بعد ستظهر افساد مطلق الجماع ولو مع الهدم والميت والبهيمة
من المذهب وقد روى ان الوطي في الدبر لا يوجب نقض الصوم الا اذا
انزل معه وان المفعول به لا تنقض صومه بحال والاحوط الدال اشهر وهذا ليل
على عدم رد الخبر والا لما قال الاحوط ولم في الخبرين مضافا الى ان الاصل وهو
ان دلالة على المطلوب متوقف على استلزامين استلزام عدم نقض صوم المرتة
عدم نقض صوم الرجل وهو وان كان ظاهرا لكنه لا يكفي دليلا اذ لم يكن دليل على
واستلزام عدم الغسل صحة الصوم بناء على تبعية فساد الصوم لوجوب الغسل وهو غير معلوم اذ

علوط عبارة ط وان كان وجود
خبر اخر في عدم نقض صوم
الواطي الدال المحتمل
كما انه يستنبط من هذا
الاستدلال رقم ٣٥

لفظ

اولا علم بالفعل وبغرض از او پيدا كند پس اراده كند انفعال را بطور جزم
پس بكند انفعال بجهة الغرض واكثر افعال محتارين از حيوان وانسان
از اين قبيل است واقسام ثلثه اتيه نادر است وهمه متكلمين فعل حق را بالقصد
دانند اما اشاعره از ايشان نفي غرض كنند وگويند افعال الله بارادة است
اما معلل بغرض نه وبر وعليه كه از موضوع فعل بالقصد بيرون ميرود با انكه لازم
ابد نرجح المرجح چه حق قادر بر ترك است وهيچ از فعل هم تارك بوده پس
مرجح فعل بر ترك چه شد ونرجح بلا مرجح بالجمال الوقوعت كما هو الحق يا اگر نشود
فتحت پس از خدا كليم فعل قبيح لازم ابد اما اشاعره را از اينجهان چه غم كه نيك
وبد ندانند وكريه قاسخنرا مانند كه سايد بر سفره وچون چوب بلند ميكروند
ميرفت تا انكه كور شد ديگر چوبرا نميديد اما صداها بلند ميكروند ميرفت بعد از
مدتي كر شد اما هماكنه چوب ميزدند ورد اميفهميد ميرفت تا انكه قوه تخيله
هم از او زائل شد وديگر بيشت بر سفره تا حرف خودرا از پشت نبيند وبخورد
زيرا سپر دي شد بود از اراده اعتنا بچيزي نداشت واما معتزله از ايشان
گويند كه افعال خدا معلل بغرضست واو افاضه بخلق است پس غرض از فعل
راجع بغير خودش است من نكردم خلق تا سودي كنم بلكه تا بر بندگان جود
كنم پس لازم نيايد كه حق با ينفعل طالب كمال خود چه چون غرض باو راجع
نيست پس كمال او نباشد وهمه قرار اشاعره از لزوم استكمال بود كه بايد
نفرغرض كردند واقول خود الصال نفع بخلق هم فعلي است پس غرض ديگر
خواهد چه هر غرض تا راجع بخود فاعل نشود غرض نخواهد شد بلكه فعل
باشد پس فاعل بالقصد بودن حق بي اشكال ميشت فعل فعل بالغاية
واو فعليست كه سبب او اقتضاء پس او واقتضود منتشا عن السبب

فعل بالعناية

مانند اب فی ان دمان که وقت دیدن ترشح پیدا شود و صدر شیرازی فعل حق را
از انجهت پیدا نداند سپر علة الاشیاء را علم باصلح داند سپر همانکه علم حق تعلق
بخیری گرد و فیکه وجود ش اصلح از عدم است الشیخ موجود خواهد شد
باحاجة بغرض چه همانعلم بمنزله اراده است که مبدء فعل است ولذا ابن سینا
مشتبه شده و خیال کنند که حکما اراده را عبارت از علم باصلح دانند و حال
انکه اراده کمال قوه باعثه است که او یکقسم از قوای محرکه است در قوه
مدرکه است و علم از قوه مدرکه است باعلم سبب حصول اراده است چرا علم
مطلوب شوق باو پیدا شود سپر طلب سپر عزم سپر اجماع عزم سپر اراده و
همه اینها را باعث گویند چه برانگیزانند قوه فاعله را که بحرکت عضلات و
اعصاب اعضا کند تا تحصیل مطلوب کند بادفع هروب کند اگر علم بهروب
پیدا نشده باشد سپر بنابر اول ان باعث را شهوة گویند و بنابر ثانی غضب
ولذا اراده جزئیه باشد بشهوانی و غضبانی و اما اراده عقلانی سپر قسم
دیگر نیست بلکه مراد از او انستکه امر مطلوب بامور عقلانی باشد یعنی عقل
طالب او باشد و رب از او باشد و بالجمله فعل بالعنایه توجیه اسباب فعلیت
و فعلیه ترتب فعل بران اسباب سپر گرچه فعل بنفسه اضطراری است اما بجهة
توجیه اسباب باختیار است سپر اختیار بیست گرچه در فعل خدا سبب را علم
باصلح گرفته اند سبب هم اختیاری نیست چه علم عین ذات است و خدا
نتواند که ندانند و این نتوانستن نقص نیست سر انکه ما علم را از اختیاریه
میدانیم و این است کمالیت عظیم در اینباب (۳۵) فعل بالرضا و انستکه
علم فاعل بذات شر که عین ذات شر میباشد سبب شود وجود شر را
باینمعنی که علم بذات شر سبب شود علم بالشر بالجهة مناسبة که الشر
بذات او دارد و نفس علم بالشیء ایجاد او باشد و نفس معلولیه

او برای فاعل نفس معلولیه او وجود او باشد از فاعل و چون ایجاد
از علم بذات پیدا میشود و هر شیء راضیست بذات شر و ما بخیر مناسب
ذات شر است پس فعل بالرضا خوانند و جمهور حکما فعل حق را بالرضا
دانند و گویند که ذات حق که خیر محض است و عالم و راضی بذات
خود است پس عالم و راضی است بکل عالم که خیر محض است چه گرچه بعض
اجزاء عالم شر باشد اما انقدر مصالح در وجود هما بخیر است که وجود آن
در کار و ضرور است پس برای نگاه نظام کل عالم پس عالم من حیث الکل
خیر محض است و همین علم و رضای حق ایجاد او است عالم او این اتم
تقریر است برای فعل بالرضا و لکن فیه انه یلزم قدم العالم و یلزم عدم
قدرته علی افنائه و عدم قدرته علی القبایح و الشرور و از تقریر فاضل
لاهیجی در گوهر مراد چنین برمیاید که فعل بالعنایه و بالرضا هر دو یکیست
(۳۶) فعل بالتجلی که فاعل خواهد بذات خود تجلی برابذات خود کند پس بسط پیدا کند
باظهار اثار از خود و برایمطالعه جمال خود اینه سازد و چهره برابد تا به که خود
خود را بیند پس خود باشد غرض از فعل و اینکونه فعل لایحتاج جلال حق تعالی
گر فرمود فاضیت ان اعرف چو ادم را فرستادیم بیرون جمال خوبشر
بر هوا نهادیم و لعلها الی هذا الیشیر ایة النور کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة
ان الواجب یعنی من حیث انه یفید وجود الاشیاء فاعل لها و من حیث ان افاضته
لوجود ها لاجل علمه بنظام الخیر فیها الذی هو عین ذاته المحبوبة لذاته غایة و هو
من هذه الحیثیة الداعیة الی الفعل متقدم علی الاشیاء و اول و من حیث
کونه خیرا و فائدة یقصد الاشیاء و یتشوق الیه طبعا و ارادة متاخر عنها و
اخر کما هو شان الغایات فقد وصاف الافضال و تاخرها باعتبارین و الیضا

هو من حيث انه اجب الظهور باطن ومن حيث انه خلق الخلق على وفق محبته
ظاهر ولكن ظهوره سبحانه في الصور ومحبته لذلك ليسا زائدتين على
ذاته على ما ذهب اليه في سائر صفاته فاذن الغاية في الايجاد والظهور بمعنى الداعي
ليست الا ذاته المقدسة من حيث المعروفة من حيث المحبة ومن هنا قيل لو لا العشق
ما وجد سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر فاذن هو الاول والآخر والظاهر والباطن
وهو بكل شيء عليم اشهر فان قيل نعدد الكثيات يوجب التركب لانه البسيط
قلت انه ﷺ واحد الحدود والكثيات كلها بالاحدية والاحقية لا بالحد و
الكثية فلكونه لا حد فهو في كل الحدود ولكونه لا حقيقة فله كل الكثيات فانه ﷺ
ليس في حد ولا خارجا عن حد فهذا التعدد مقتضى باطنه لا منافيا
اذ ليس مخالفا ذاته انه بشرط لا فانه قيد بدل انه لا بشرط شيء ولو كان
هذا الشيء هو اللا بشرطيه فهذه لا مباطنة واجدة للكثيرة لكن لا مع كثيرة
بل لا قيد الحد ولا لعنوان الصورة الجامعة كما قيل بل لعنوان نفي القيود
وسلب الحدود وهذا معنى ما في الاخبار من انه شيء لا كالاشياء ولتعلم
ان لا حاصل للنزاع في كيفية فعله ﷺ لخروج فعله عن عالم الكيفيات فكل
كيفية فرضتها وجعلتها قسما من الفعل فهي من اثر فعله الا انه لا بد ان تخرج
فعله عن حدي الاضطرار والاختيار نحو الاكتمال وبوجه لعبث فاذا اخرجته
من الكدين فقد اثبت له ﷺ اختيارا بحقيقة الاختيار لا كاختيارنا اذ كلما
فرضته اختيارا فانيا فهو منتهي الى الاضطرار وانكان بالفعل اختيارا اذ لله
تزيد بالاختيارات وبر الفعل والترك بالنسبة الى الفعل فان هذا منع القدرة
بل نزيد به ترجيح الخير على غير الخير وهو مبدأ الفعل وليست القدرة مبدأ الفعل الا بعد
ومنه يشتق الفعل فيقع اختراعه فاختيارنا حادث لنا وهو في الواقع فعل
لنا لكنه مبدأ سيرا فانا لنا وانكان بمعنى القدرة فهو ايضا حادث لنا اذ كنا

بجزة قضرا اقويا ولكل حادث محدث وسبب فسبب اختيارنا انكان غيرنا
فنحن مضطرون في اختيارنا او انكان نفسنا فسببه ايضا اما الاختيار فيعود
الكلام اليه اذ الاختيار يستلزم الاضطرار فلا بد ان ينتهي الامر الى
اختيار ليس وراءه اختيار وسبابها الى حقيقة الاختيار غير متوقف على داع زائد على ذات المختار
والا لتضمن تسلسلا وعرض عارض اذ بعد التوقف ينجر الامر الى الاضطرار
فاختيارنا عين الاضطرار ولكونه اضطرارا دليل على انه ﷺ محدث لنا بالذات اذ كلما
بالغير لا بد وان ينتهي الى ما هو بالذات والله فليس له قرار فاختيارنا دليل اختياره
لكن الدلالة خرجته الاضطرار لنفس الاختيار فاختيار يخالج في حدود اختيارنا
ففعله خارج عن حدود الاول لكن اذا كان والا بد في التعبير فاحسن العبارات هو
النحو اذ ليس هو فعلا بلا غاية حتى يلزم العبث اذ الكلام والا بغاية زائدة على ذات
الفاعل حتى ينجر الامر الى الاضطرار والمكان بصورة الاختيار فان تلك الغاية ايضا
فعل من افعاله ينوقف على غاية اخرى بل الفاعل والغاية هو المتجلي والمعد هو المتجلى
والمفعول هو المجلى والمكان المتجلى ايضا في الواقع مفعول له لكنه مفعول مطلق
لا مفعول به فلا بعيد في المفاعيل ويعلم انه اذا قيل فعله ﷺ بصيغة المفرد فالمراد
به المتجلي وهو المعنى المصدري الرابط بين الحادث والقديم وهذا الرابط ايضا
حادث واذا قيل افعاله بصيغة الجمع فالمراد هو المفاعيل اعني المجالي وليس في
دار الوجود غير هذه الثلثة اعني وجود الحق والوجود المطلق وهو بمعنى الرابط
ووجود الخلق والاثنان حادث والاول قديم فاين الفرض فرض محدث له المكان
زائدا على ذاته ﷺ وكل سببية عرضا فهو من الخلق فان لكل شيء جهة متقدمة
وجهة متأخرة فكل للاخر فان سلسلة الموجودات متصلة مترتبة بصنعة الحكيم

الفصل الثاني في لفظ مالك

فمعنى الملك لغة الربط والشد يقال ملكت العجين اي شددته وقال الشاعر ملكت بها كفي فانهرت فتقها واما في العرف فالملك بكسر الميم نسبة بين الانسان وعين مخصوصة اما مطلق بحيث يعم المنافع وبعده نسبة يقدر عرفا على التصرف فيها وتقييدها كيف شاء لكن لا بحيث حد عقلا في الدار ان لا يتجاوزه وان تجاوز فلا يمضيه العقل بل لا يكون بينه وبين تصرف فاقد الاهلية العرفية ان العقل يكون بينه وبين ما شاء من التصرفات وقد تقصر الشارع في الملك بعد المعنى فاضاف اليه بعض الشروط والموانع وقيده بها في بعض الاذكار فيقيد لما فيه هذا المضاف ملك شرعي ولما ليست فيه ملك غير فليس لمالكه تسلط شرعي على التصرف فيحرم عليه التصرف غالبا ويجوز في بعض الصور كالمعاطاة على انها بيعت شرعا فانها تاجة وكالهبة والتصدق من الادخار اكابرية المملوكة كالذهب والحياض والآبار الذي يقدر شرعا فيه نوعا وكل ذلك مع عدم العلم بعدم رضا المالك فلا يجوز اصلا وبالجملة فالملك نسبة بين من قام به وبين له المالك بالاذن وبين ما تعلق به وبين له المملوك والملك بضم الميم هو تسلط على انفاذ الامر والنهي والتدبير وهو اما بالذات فقط او بجعله تعالى فالاول الامام وهو رياسة شرعية او بالقهر وتمكين الناس فسلاطين الدنيا وهو سلطنة عرفية ويقيد لمن له التسلط الملك والملك والملك كزيد وحسن وصعب فالثالث مخفف الثاني وهو مخفف الاول ويقيد لمن عليه التسلط الرعية ولدار التسلط المملكة ويشترط في تحقق الملك كثرة الرعية ووسعة المملكة بحيث عرفا فلا يطلق الملك على رئيس دار واحدة ولا على سيد العبيد ولو كانوا ثمانية كالفراش ولا على رئيس جمعية نفروا كانوا في بلد وسيع ويقيد

ان كلا من اللفظين موضوع لغة فيما ذكر مع المغايرة للتبادر عدم تبادر الارتفاع مع انه اصل المعنى ويطلقان في حقه تعالى على مالكيته لخلقه بالقدرة الذاتية على التصرفات وعلى سلطنته في بريته بالذات لكن لا بالاشتراك اللفظي لزوم كون ملكيته تعالى في حد وملكيته غيره في حد فكل منهما محدود بالاخر وفاقد لحد الآخر والكل والفقد مما لا ان على صفات الله ولا بالاشتراك المعنوي لعدم مجانسة الواجب في حقيقة من الخلائق ذاتا ووصفا فلا جامع بين صفتيهما كما انه لا بين ذاتيهما وانكار هذا دليل عليه لكن بعنوان التنزيه لا التشبيه كما حققنا في كتاب اثبات المعرفة ولا بالحقيقة والمجاز للزوم التقدير بل بعنوان الوضع العام والموضوع له الخاص بان لوحظ مطلق نسبة بحيث القدرة على التصرف ومطلق نفوذ الامر لكن وضع الملك والملك لكل فرد فرد من النسبة والنفوذ وانكان بعض الافراد بحيث يستهلك عرفا بالنسبة الى سايرها كما في حقه تعالى لكن لا يلاحظ اللغة الا هذه الدقائق وهذا مثل برزخ بين الاشتراك اللفظي والمعنوي وان احتمل ان يكون من باب الكلي المشكك كما قيل في لفظ الوجود ويعلم ان مالكيته تعالى ليست غير سلطنته كما في الخلق بمعنى في حقه واحد اذ كلاهما فيه بالذات فانفاذ الامر والنهي احد التصرفات وكل تصرف فهو امر او نهي كتبين فكل من اللفظين في حقه تعالى مغاير لمعنى الآخر ومن عنه فلا يتفاوت لمعنى باختلاف قراءات لفظ مالك فلا حاجة الى الترجيح على انه تعيين للحادث بالاجتهاد الا المعتبر ما انزل وهو غير منفي لكن وقع التشاجر والترجيح بين من العلماء فخوض فيه تعالى ونرجح قراءة الملك فنقول لفظ ملك بنا اما فاعل ماض ويوم الدين مفعوله والجملة حال من ربه باعتبار انه معمول عامل مقدر واما اسم فاعل مع اللام او بدونها وكلاهما مع كسر اللام وكل منهما اما مجرد عن الوصفية له او منصوب بتقدير اعني او امدح فتطلق عن الوصفية مبالغة في المدح او بتقدير حرف النداء فتطلق

كما قيل في خصوص ملك بدون اللام كلمة ضعيف جدا او مرفوع خبر مبتدا محذوف
وهو هو كناية عن الله وهذا ايضا مبالغة في المدح وكل ذلك بلا تنوين مضافا
الى يوم الدين بحذف اللام وقيل بحذف و وقرء خصوص مالك بالالف مرفوعا
منونا فاليوم منصوبه وحكى عن رؤبة بن عجاج انه قرء ملك بلا الف وبتسكين
اللام مجرورا مضافا كلاهما فريق في فخذ فخذ فهذه تسع قرائات لكنها شاذة الا
اثنان مشهوران وهما المجرور مع الالف وهو المحكي عن العاصم والكسائي وخلف
ويعقوب الحضرمي والمجرور بدونها وهو عن باقي القراء وذكر بعض المحققين وجوها
لترجيح الاول اعتبارية استحسانية واقيا نظرا الى ان المالك اعم شمولا واكثر
احاطة لانه يضاف الى الملك بالضم والملك بالكسر فيقال مالك الاحد كه ومالك الملوك
والملك لا يضاف الا الى الملك بالضم وايضا هو يضاف الى كل جنس من الموجودات
فيقال مالك الدور والطيور والدواب والرقاب والملك لا يضاف الا الى
الجن والناس وايضا هو يضاف الى الذات والى الفعل فيقال مالك الملك ومالك الضر
والملك لا يضاف الا الى الذات وفيه ان الاضافة الى الملك بالضم ممنوعة من
الاضافة الى الملك بالكسر وهو عكس قول الحسين وصفك احد اباه مالك الاحد كه بعد
وصفك اياه بانه ملك الملوك كما ان الحسين المدح مطلق للملكية بعد المدح بالملكية
ولانم عدم اضافة الملك الاخير الجن والناس الا من جهة صعوبة تفويد الامر منهم
فيهم لعدم شعورهم وعدم القدرة على ضبطهم فلو قدر احد عليهم وانقاد الامر فيهم
لا ضيف بسلطنة البشر بطور التقليد كما في سليمان وانكار المراد ان من يكون
الناس ملكا من جنسهم وليس في غيرهم فهو باطل اذ من المشهور ان الله
ملك السباع واما الاضافة الى الذات فواضح انه يشعر بالاضافة الى الفعل بطور
الكلية ٣ ان المالك اقوى تسلطا من الملك اذ الملوك لا يملك لنفسه الخروج
عن الملكية بخلاف الرعية فانهم يخرجون عن سلطنة الملك وايضا الملك

لا يفعل الا امره ونهيه والمالك ينفذ كل تصرفاته وفيه انه ان اريد الاقوائية من
جهة الشرع فاجعل المالكية الشرعية قبال السلطنة الشرعية ترى البر اولا با
المومنين من بعضهم ومن البحر مولده فيقع مولده وكذا السلطان الغائب وقد قالوا
في خصائص البر والطعام ان لهم ان يزعوا الطعام من يد مالكه بلا اذنه ولو كان له حصانة
وان اريد الاقوائية في العرف فانظر ان الملك القاهر في الدنيا يملك مال الغير بلا
حق والمنكر عليه والمالك لا يقدر على حفظ ماله والسيد لا يقدر على رد العبد العاصي
والملك يسترد الحر الحارب واني تصرف السيد في امور نفسه اذا نفذ امره ونهيه فيفعل
كل ما يريد ٣ ان الملك بالضم قد يكون بالتغلب ويلحق بخلاف الملك بالكسر فيه
انه ان اريد من الشرع فلا يكون فيه فلا يصدر للاحدان يكون ملكا شرعيا ولو غلب العالم والملك
ان يكون الا مقسوما ملكا وان اريد من العرف فنمنع فيه ٤ ان رحمة الملك اوسع
لانه يعد الى المملوك الضعيف فيرثه ويقويه والملك يعد الى الفقير الصحيح يشفيه
كما قيل ان المالك نافع والملك طامع وفيه ان نظر الملك هو مناط القوة
والضعف فمن اخذه فهو قوي ومن رزقه فهو ضعيف فهو معطي القوة والضعف
واين المالك من هذا واما النفع فالصدر الى الضعيف من الرعية من منافع الملك اكثر
مما يصدر الى المملوك حتى من مالكه القوي سواء كان بسلطنة شرعية او دنيوية ٥
ان بناء الملك على الرحمة والعناية وبناء الملك على الهيبة والسياسة وفيه ان
هذه الهيبة اكثر رحمة من ملك الرحمة فان رحمة الملك مع هيبة وترهيبه من
جهة سياسته فهو راحم نافع والملك طالك راحم لا يكفي ٦ ان زيادة
الحرف توجب زيادة المعنى وزيادة الثواب اذ لكل حرف عشر حسنات والملك
اكثر حرفا وفيه ان زيادة الحرف تفيد في القرآن وليست الكلمات بتلاوته
يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والامر يومئذ لله فانه نقل المالكية عن غيره وهو

ترجيح الملك على المالك

فرشبه على ان المراد بالامر المثبت له هو بطور العصر يوم القيمة هو المالكية لا السلطنة
فتوهم مالك يوم الدين لا يملكه وفيه ان دلالة الامر على خلاف مقصود
اظهر لان تملك شيء مشتق من الملك بالضم لا الكسر وشيئا اي شيء فالامر واضح
بقرينة لفظ الامر الظاهر في الحكم والسلطنة بل الصريح اذ لا يعبر عن المالكية بلفظ
الامر فالشيء المنفر هو الامر المثبت لا الكسر اذ الشيء مبهم محدد والامر صريح
وكثيرا ما يشتق لفظ ملك واملك من الملك بالضم قال ره وحدت امرأة تكلم
وما املك الا نفسي واخي اي لا يتفذ امر الا في نفسي واخي اذ لا سلطنة لمالكية
النفس والاخ ومعلوم انه لم يرد ان الملك يملك في بعض الوجوه والمالك
على كل حال حتى ان بعد الموت له الولد وفيه ان تصرفات المالكية تنقطع
بعد موت المملوك شرعا وتقع عرفا واما امر الملك فنافذ في اموات الرعايا
ايضا بلا انكار واما ولد الارث فحكم شرعي متبع في بعض الموارد وللسلطان
الشرعي ولاية اقوى منه موتا وحياة ٩ انه ره هم نفسه بانه مالك الملك في اية الملك
ولم يتجرح بكونه ملك الملك وفيه انكار رايته لفظ المالك وما رايته معناه انه
يؤول الى السلطنة وما رايته لفظ الملك المتكرر في الاية ولذا سميت اية الملك
لدلالته المالكية وهو ره اذا كان المالك فهو ملك الملوك لان مالك الملك اعم من
الملك ايضا ووجوه هي اقوى عندي ١ ان الوصف بالملك بالضم ادح بالله
سبحانه الا للتعظيم كما هو واما المالك فادرج في التعظيم ٢ ان الوصف بالملك يستلزم
الوصف بالمالكية ولا عكس كما قالوا ان كل ملك مالك وليس كل مالك ملك
٣ ان في الدنيا ملوكا صورية لكن ملكهم وما ملكوا ملك الملك النير يعزو يذل
ومع ذلك فكلهم عاصيون للسلطنة الالهية النيرة حق النيرة والايام وايام
يوم القيمة فلا سلطان صورة ولا شخص الا هو ره واما الدنيا والدنيا

والخافون

والخافون اسلاطين الاخرة لكن اضمحل سلطانهم في سلطانه ره بسطوع نوره ونفوذ
امره وظهور قهريته كما كان في الدنيا لكن في الباطن لا في الظاهر واما المالكية
فانه وان كان المالك الحقيقي للدارين هو ره لكنه ره ملك الدنيا لا هل الدنيا بالاسباب
دنيوية والاخرة لا هلها باسباب اخروية فهو ره مالك الاخرة كما كان مالك
الدنيا اذ كل هما في الحقيقة للاله احد هما في الحقيقة فقط والاخر في الصورة
والحقيقة معا كما كان في الملكية لكن سلطانه ره عام انه ره صاحب نظام كل العالم
فاذا جرعن يوم الدين الذي هو اكبر العوالم فلا يناسب ان يثبت له نفي المالكية
التي هي استيلاء جزء من السلطنة التي استيلاء كل ذلك وجوه اعتبارية
لما سبق ان سلطنته ره عين مالكيته وبالعكس ٣ انه ره وصف نفسه في سورة
الناس بالملكية بعد وصفه بالربوبية فليكن وصفه في فاتحة الكتاب الضيا ٤
٥ ان هذا مناسب لقوله الملك يومئذ له والامر يومئذ له ولمن الملك اليوم
فان المثبت فيها له ره بالنسبة الى اليوم القيمة هو السلطنة عن لم يثبت المالكية
بالنسبة الى ذلك اليوم في موضع من القرآن صريحا عن الملك من الله سبحانه
المتعة والمتين المشهورة بالاسماء الحسنى وهي اشرف سائر اسمائه ره المذكورة في القرآن
ولها خواص مشهورة وذو البسملي معتبران من جملة ادخل الجنة بخلاف المالك بما
ان الملك مع له القدرة التامة على التصرف بالفعل فلا يستبعد فيه احد عذابه من نفسه
فهو مناسب للوعد بالجزاء المفهوم من يوم الدين لكن ينقض المصيب بما وعد له والمخطئ
بما اعد له وقال من سلم من الخطأ فلا بد ان يخاف من سلطنته ره يوم الجزاء وهذا الله
من الاسماء القهرية المخوفة وقالوا ان قوله مالك يوم الدين بعد الله سبحانه بالرحمة وعيه
بعد الوعد وخوف بعد الرجاء وقهر بعد اللطف وجلال بعد جمال كي يعتدل قلب
المؤمن فمن اما المالك فهو من له حق التصرف كيف اراد فقد يفعل فقيرا تاجرا او ناقصة او لا فلا يحاسبه

ما ذكره وقعت في آخر فاتحة الكتاب ٣٥

نسبته الجزاء اليه في مقام التهديد ولا يبعد ان يكون التهديد مرادا منه غير مستلزم لانا نقول
بدون قصد التهديد له فائدة مهمة في بيان مالكيته يوم الدين بعد بيان
ربوبيته للعالمين الذي يشمله ويغني عنه بوجه احسن بل قد يتسبق ان للمالك
كان احد معاني الرب ٨ ان سنة السلطنة الى الزمان شايع بين الملوك
فيتبق ملك بعصر الملوك ونحوها المالكية فمستغنيا الى الزمان محتاج الى الملوك
انه ليس شايع ٩ ان الملك قراءة قراء المكة والمدينة الذين هم اهل بلده نزول
القرآن فهم ادرى بما نزل ١٠ ان المالك لا يستعمل غالبا الا مع اضافة الى المملوك
والملك يستعمل غالبا مستقلا ولا يسأل مستقلة تقدم وتعرف بخلاف المضافة
سيما في اسماء الله فقل الاسماء الحسنى مستقل ليس فيها مضاف مع ان اسماء المضافة
كانها خارجة عن عنوان الاسمية وداخلة في عنوان التمدح والموصوفية مثلا قولنا
يا محيي يا مميت يا محيب يا مدح لنبيه بالدعاء لكن الاضافة ان هذا الوجه يناسب
قراءة الملك اولا لانه بالفعل مضاف ١١ ان اضافة الملك الى يوم الدين
للمدينة في قبال كرسي البلد وملك العصر فله نوع تعريف يناسب وقوعه صفة بعد صفة
للمعرفة وان كان المالك بالالف نحو بتقدير ما كان الامور في يوم الدين فتنزل
يوم الدين منزلة المعقول به توسعا لكونه زمانا فاضيف اليه المالك فله نوع
تنكير يشكل توصيف المعرفة به الا بارادة المضي في لفظ المالك تنزيلا
لمحقق الوقوع منزلة الواقع ليكون معرفة بازدياد العهد لكن طي ان تعريف
يوم الدين وتعيينه في الخارج بالعهد والاشتهار كاف في تعريف المالك وان
لم يكن مضافا اليه حقيقة بل الى ما يتعلق به وهو الامور ١٢ انا نستفاد
اخبار قراءة هذه الكلمة وتفسيرها وفضلها فقر المجمع عن الصادق انه كان يقرء
ملك يوم الدين وفي لفظ كان يختار عاصما الكسائي وانه لعله كان الغالب المستمر
اذ قد روى العياشي عنه انه قرئه مالك كثيرا ولعله كان يعلمه وقراءة نفسه

هو الملك

هو الملك لكن قرء عند اصحاب مالك كثيرا ويجوز الكل القراءات وشائره الى عدم وقوع
اختلاف اللفظ اذا اتحد المعنى او صح كل المعاني وان ليس الاهتمام بتعيين اللفظ
كالاهتمام باخلاص المعنى خلافا للمستفيضة عنهم ان القرآن في زمن الغيبة لا يجوز
يكون كما يقرء الناس وانه لا يجاوز القرآن اليوم وفي تفسير الامام في تفسيره بعض
العادر عما اقامته والقاضي فيه الحق ٢ فان القضاء واقامته يوم من شئونات
السلطنة للمالكية وفي المجمع عن العياشي عن الصادق في قصد الفاتحة الى ان قال
ومالك يوم الدين قال جبرئيل هكذا انزل الله صدقت الله واهل سمائه ٣ ومعلوم
ان الموصوف بين اهل السماء السلطنة الا المالكية المتداولة التي امر جزئي اعتباري
دنيوي ارتباطي جعله الله تكوينا وامضاه تشريعا بين العباد تنظيما للبلاد وحفظا
من الفساد وان اريد المالكية الحقيقية فهي للسلطنة وفي العيون وتفسير الامام عن
البزنطي في فضل ما الى ان قال فاذا قال مالك يوم الدين قال الله اشهدكم كما
اعترفتم بانا انا المالك يوم لا يملك فيه يوم احد غيري وانا افضل حسناته
والذي اتجاوز عن سيئاته ٤ فانه قد عبر بلفظ الملك عما ان تشريحي وتفصيلي
من شئونات السلطنة لا المالكية **وبعد ذلك كله** فمجتبى ترجيح المالكية
للان المتبادر عرفا المالكية هو الاخذ بناصية المملوك وباطن امره وحقيقة ذاته وسيرته
كل المالك بكل المملوك والاحاطة بتمام وجوده فلا يملك عنه دفعا ولا يفيده ضرا
ونفعا وكل ما يترتب عادة وجوده فهو مملوك مالكه فكانه مالك اصعد وجوده ولذا يتبين
في المبالغة هو مالكي فانه اشد مبالغة عند العرف من هو ملكي الآن هذا المعنى بتمامه
للملك الديان بل لكنه بلا نقصان شئ منه مجعول مغير من الشرع لهم وعلق
في العرف عليهم فكل من اطلق المالك يريد هذا المعنى بتمامه من غير نظر الى انه
اصيد او اعتباري وانه ذاتي او عارضي وانه صوري او حقيقي فما نقص الصورة
عن الحقيقة في شئ الا ان هذه اصوب وذاك حقيقة والله فهذا ذاك وذاك هذا او الاقرب هذا

صورة لذاك وقد قال مولينا الرضا ما هنالك يعلم ما هيتها يعني ان عالم الكثرة يعلم في عالم الصورة فلولا التوافق فمن اين يعلم فكل ما في عالم الخلق فهو حاصل لما في عالم الحق بطور اللاصرية فمن جهة كذا يكون وقد هذا غيره ومن جهة اخرى الذات فهذا دليله وآيته واما السلطنة فلكونها متعلقة بالنوع وحفظ في الاخذ بمشتركات احوال الرعية والقيام بكليات امورهم وتدبير حفظ نوعهم واصلاح نظامهم الكل لكل حفظ كل فرد فرد بما يناسب حال شخصه ويصلح نظامه الجزء ولذا الدنيا للسلطان يفسد حال الاشخاص من حيث الشخصية ولذا نظامهم وشدتهم للان قوام السلطنة بالنوع وشانها اصلاح ظواهر النوع لا بواطن هي بنسبة من شخص السلطان وبين عنوان الرعية واما المالكية فبنسبة من شخص المالك وشخص المملوك فهذه النسبة اوثق واصدق وبما بين الخلق خالقه احرى واحق وايضا المالكية اذا عمت كشيء تستلزم السلطنة وكل على الاخذ بناصية كل فرد فرد لا يكون الا مع الاخذ بزمام كل فرد فرد وايضا وحفظ اشخاص وتدبر شؤنهم الشخصية لا يتم الا بالتدبر النوعي اذ في فساد النوع ما يوجب فساد حال الشخص بل يسير الدهر اذ وجود النوع بمنع وجود الاشخاص لكن فساد الشخص لا يوجب فساد النوع فاصلاح النوع يتم مع فساد الشخص بل يتوقف عليه غالبا الا في سلطنة ما نادرا جائت مرقبة مالكية بل هي عينها فهو ما في عين اصلاح النوع يصلح حال الشخص حسنا ما يكون بحيث كل حزب بما لديهم فرحون ولكن هذا غير القدرة الذاتية فقوة المالك ارجح وحسبك انه عبر عن سلطنة بالمالكية حتى مالك الملك وحسبك ايضا اذا قلت مالك فقد نبهت مالك كشيء واذا قلت ملك قلت ملك الاشياء كلها وابن النسبة الى الرتبة المجتمعة من النسبة الى كل فرد فرد بما يصلح اجتماعها وانفرادها

الفصل الثالث

في لفظ اليوم ومعانيه قال بعض المحققين ان لليوم استعمالات حقيقة ومجاز عرفية وشرعية واصطلاحية شايعة وغير شائعة واما انه في الخلائق مشترك لفظي او معنوي فغير محرر **الاول** مطلق الوقت والزمان طويلا كان او قصيرا حتى بقدر الطرفة ولهذا قالوا في قول عالم من يساوي يوما فهو مجنون ان المراد لفظا فان كل نفس خلوة للانسان الى عالم الاخرة كما في رواية علوية اخرى فلا بد ان يتقرب بكل نفس الى الله ويتبعد عن غيره كقربه بالقدر الى الاخرة وبعده عن الدنيا والا فقد تقرب الى نفسه التي هي عدوه اللدنيا مع جنود الشيطان فلذا صار مجنونا ويسمى هذا اليوم قد يطلق على الزمان الملحوظ بعنوان الاطلاق من غير ان يكون ظرفا لشيء خاص كما في الامثلة السابق وكقوله ع كل يوم هو في شان اي كل آن هو في شان من شئون الربوبية اذ المربوب لا يستغني عن الرب في آن لان ذاته لا تختلف عنه فتزول بقائه بغير الى البقاء آنا فآنا وفي ترتب الاثر عليه ايضا يفتقر الى توجه المؤثر الحقيقي بل سيلان الزمان اية استمرار فيضه كما انه محوجه ووسطته في فيوض الحوادث اليومية وكقول العرب في يوم علينا ويوم لنا وقد يطلق على الزمان الملحوظ بعنوان انه ظرف لشيء خاص كقوله ع يوم ظعنكم ويوم اقامتكم وقوله ع قل يوم الفتح لا ينفع الذين كفروا معذرتهم ويوم يأتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا ايمانها اذ من المعلوم ان المراد عدم نفع العذر والايمان في خصوص اليوم الذي وقع فيه الفتح والظهور لا ان الايام التي بعده ايضا لا تنفع فالمراد وقتها الذي بعدها بالغا ما بلغ فليقدم الايمان والعذر على هذا الوقت وكقوله ع ومن يولهم يومئذ دبره اي وقت اذ كان كذا وقوله ع لمسجد اسس على التقوى من اول يوم اي وقت بنائه وقوله ع فاليوم ننجيك ببدنك اي بعد غرقك ننجيك ببدنك وكقوله والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث وقوله ع يوم يحمر عليها وقوله

معاني يوم

كما في آخر تلك الايام الرجع اي وقته ص

وكقوله ع خلق في يومين اي في وقتين وفي ازاء قبالهم اي اوقات كذا في الحج ص

يوم يتذكر الانسان ما سعى قوله يوم يسطر المرء ما قدمت يداه وقوله وانذرهم يوم الحسرة
وقوله ويوم نقول لجهنم هل امتلأت فانقلت ان المراد في هذه الآيات
الستة الاخيرة يوم القيمة وهو زمان معين معهود ويسير بمطلق الزمان وفي خصوص
الاية الاولى في هذه الستة اليوم العرفي وهو حركة الفلك في اربعة وعشرين ساعة
واما عدم وقوع المضاف اليه من الولادة والقول الجنهم في جميع هذا المقدار
من الزمان فغير قادح في الاضافة فان وقوع فعل في جزء من اليوم يكفي
في صدق ان هذا اليوم يوم هذا الفعل وهذا هو الطور الحقيقي وكذا اذا وقع فعل عظيم
في يوم من السنة يصدق ان هذه السنة سنة هذا الفعل كقولهم عام الفيل وعام
الهجرة وعام الطوفان وعام القحط قلت ما قلت في محله لكنا نقول ان الزمان
المضاف الى ما يقع فيه قد يكون هو المقصود بالاضافة وانما ذكر الفعل للمضاف اليه
لتشخيصه وتعيينه مثل عام الفيل واسأله وسائر يوم القيمة في بعض مقاماتها
وقد يكون هذا الفعل هو المقصود بالاصالة وانما ذكر الزمان لمقدميته لتصوره او لتعيين
الفعل فانه قد يكون انضمام الزمان ولو كان بمبهم مطلق الوقت الى الفعل سببا
لتعيينه مثل يوم الحسرة ويوم نقول لجهنم ويوم يسطر اه فانه لو ذكر الحسرة مجردا
لم يعلم ان المراد به حسرة يوم القيمة وكذا اخواته وفي هذه الصور فلا حاجة
الى ان يراد تمام يوم القيمة او اليوم العرفي مثلا بتعميم وقوع الفعل في بعضه بالنظر
الى قرائن المقام الميسر النظر الى المقدار المبهم من الزمان بل المراد مطلق وقت
هذا الفعل لان المقصود انما هو الفعل وهذا اليوم من قرينة المقام وكذا اقوله يوم يحشر
ويوم الفتح ويوم تأتي فان المراد سيان سيتبين هذا الفصل للحكم المقصود من
الكلام الاشارة الى هذا المقدار من الزمان لنه وهذا من النفس الطالب والحركة اليه ما
هذا اليه والعلم انه ربما يتابق ان اليوم في الآية موضوع لمطلق الوقت واما

يعتبر

يقابل الليل فهو النهار لا اليوم اقول وظني ان اليوم في مطلق الزمان مجاز
وانما حقيقة معناه برهة معينة من الزمان تشتمل على وقائع تقع فيها اشياء تصير عرفا
او ادبا بالعنوان بحيث اذا انضم مثلها اليها عدت مكررة للحوادث على قدر
كفاية من كل الشئون وعدم نقص شئ منها وهذا هو حركة نصير الشمس كما سبأتي
فانه يكشف سيرها لكونها اعظم السيارات ضوءا وجرما وعلى سير الفلك الاعظم
حركة واحدة تقريبا وهو الذي احاطته يحرك الافلاك كلها بلوازمها فسير افلاك
الدورة التامة يفعل كل من الكواكب افعاله التي تنسب اليه في كل جزء من الفلك
ولا يعقل منها شئ لم يفعله اذ لكل كوكب في كل نقطة من مداره فعل وقد دار تمام
المدار فاليوم حقيقة في مجموع الليل والنهار ويطلق بهذه المناسبة على كل واحد
لتمايزه حركة افاضات الحق في كل من اكاليم العوالم كما مضى تحقيقه وعلى وعاء كل
عالم سواء كان الوعاء زمانا او دهرا او سرمدا وعلى برهة من هذا الوعاء التي
تفاض فيها حركة من كل الفيضات على اهل هذا العالم التي تتكرر في هذا العالم
امثال هذه الدورة لتكرر حركة الليل والنهار في عالمنا هذا وهذا هو اليوم المذكور
والجمع في كلامهم ايام وعلى تفسير هذه الفيضات الثابتة المفاضة في هذه
البرهة من الوعاء كما انه تطلق على حوادث الليل والنهار كما يجئ ايام وكثيرا
ما يطلق على خصوص النهار لكونه اعظم النصفين ضوءا وانتفاعا في اشغالنا واشيعها
تغيرا واعمها بلوى وكل ذلك مجاز الا انه في النهار قد شاع حتى ظن انه
حقيقة لكنه خلاف السبيقة والثاني مرادف النهار لذا لا يطلق الا في مقابل
الليل وحده في عرف الاخر محمد وفاق نجما وعرفا ونجوما وهو سقوط الشمس دائرة
الافق الحقيقي وهي ما كانت عظيمة اعني مارة بوسط الارض كجنبيه بحيث لو فرضت
سطحا لمرت مركز الارض الذي هو مركز العالم وهذه الدائرة منصف جميع كرات
العالم ارضا وسماء لاعدارات الكواكب والا لما تحدثت الافاق طلوعا وغروبا

بالنسبة الی کل الکواکب فمن ابتدا المدار ما لم تنصف دائرة الافق صلاة ای
ابدا فوقها او تحتها فلا طلوع للاول ولا غروب للثانی ومنها ما تنصفها لکن لا
بالتنصیف الحقیقی بل واحد طی النصفین ازید والاخر ناقص فی ذلک بحسب اختلاف الافاق
واما ما اعتبره اهل السنة فی اخر النهار فهو ان یستتر قرص الشمس عن الابصار
فانما هو بالنسبة الی دائرة الافق تحت الارض فرضت علی نقع عما وجه
الارض لکنه مخترع من غیر اهل الاصطلاح لا یعتبره الشرع والنجوم واعلم انه لما کانت
الابنیة والجبال مانعة عن مشاهدة سقوط الشمس عن الافق کتقیر جعل
الشارع له علامة دائمة التوافق وهی مغیب الحمرة المضیئة التی تحدث عند
جمیع الاشخاص جهة المشرق عن فوق رؤسهم الی وسط المغرب فانها
تحرک بحرکة الشمس للانهالون حادثة من تلک الجهة شعاعیة فی اکثر الهواء فاذا
سقطت هذه الحمرة من الافق استقرت ظلمة اللیل وخرج وقت نافلة
المغرب وفضیلة وضیاء وعاد هذه الحمرة بمنزلة طلوع الصبح فان هذا اخر
انقطاع اثار النهار ونوره واول استقرار ظلمة اللیل وهو بالعکس واما احد اول
النهار فعند المحققین اول بروز جرم الشمس من دائرة الافق الحقیقی موافقا
لحده الاخر فان دائرة الافق فرضت لتشخیص اللیل والنهار وانصافهما
ولا فائدة لفرضها غیر ذلک وایضا حدة الاخر مجمع علیه شرعا وعرفا فلیکن
الاول مثله وشرعا طلوع النور المعترض علی ظاهر سطح الافق وهو سواد
یخیط الابیض وبالفجر الثانی لطلوع نور ضعیف مستطیل قبله وهو الفجر الاول
وهو کاذب لیس بصبح ولا عبرة به لکن لشابهته ستر ما بالفجر وهذا النور
من نور الشمس لقربها من الافق فان النور یعند عند قرب الافق مقدمتین
وبعد مضیهما عنه بقیته وهی الحمرة واعلم انه لیس من شان الشارع بیان الامور التی

لکنه شرع لنا احکاما فی هذا الوقت اعنی ما بین الفجر والمغرب مثل الصوم والتراویح و
الاعتکاف وستاتی بیانها فی موارد اخر مما بلغ الینا من اثار الشارع ستر
الفجر اول الیوم وعدم بین الفجر وطلوع الشمس من النهار فعن الجارح خبر طویل عن علی
فی فضیلة هذه الامة ان الله فرض خمس صلوات ثنتان بالنهار واثنین باللیل فعدتهم
صلوة الصبح من صلوات النهار مع ان وقتها قبل طلوع الشمس فانذر ان الشارع جعله
اصطلاحا له فی مبدء النهار فیکون حقیقة شرعیة فکل ما بلغ منه لفظ النهار واول
النهار او الیوم المعلوم انه یبدء النهار یحمل علیه واخر عن لسان العرف او انه
عین وقتا مخصوص من هذه الاعمال واطلق علیه النهار سامحة او تغلیبا فلا یجعل مصطلحا
ولا اخر عن العرف فلا یجوز فی هذه الاطلاق عن الاعمال المنصوصة وهذا هو العذر
المبیح من استعمال الشارع فهو العذر عند واما الدلیل فما التزم به احد وما ادخلوا
النهار فی الحقایق الشرعیة وما یجعلون الدور اداة المانوثة فی الصباح والمساء بلفظ
اول النهار عما حضرهم بامین المطلوبین بل جعلوها علی اول النهار العرفی اعنی عالم
یرتفع الشمس واما الثانی فمظنون العدم بل معلوم بل ذکر ابو ریحان ان التحدید
النجومی متفاوت بین الناس قاطبة واتفاق من جمهورهم من غیر تنازع وظنی ان
العرف لنظرهم الی الظاهر بعیدان یتیزموا باصطلاح النجوم من المناط عندهم النور
والظلمة بل مستندان الی الطلوع والغروب للا مطلقا فجعلوا اول النهار عندهم اول
انبساط النور علی العالم وانقضاء الظلمة بالبرة وان لم یطلع الشمس وهو اخر وقت
نافلة الصبح وفضیلة وفضه شرعا المعبر عنه بظهور الحمرة المشرقیة وعلیه الکواکب
کلها والعجب من المجد ان ادعی استقرار العرف العام علی مصطلح الشرع ثم علله
باعتبار شغال الناس لما کانوا فی اللیل فارغین من الاعمال للظلمة ملوما من الغرفة
واغتموا شیئا من الضیاء لاعمالهم من اول اللیل وبدؤه بشیء من الظلمة من
اول النهار فتکوا فیها الاعمال واقول فهذا یقتضی ان یکون اللیل فی العرف من

لکن

اول استقرار الظلمة الى قرب طلوع الشمس ويسمى كل البتة ثم تكون مصطلح الفجر والشرع مشتوا في العرف لم يتم لهم مجال ان يجدوا رايا عرفيا بل في السابق كانوا يطلقونه يعنون المجبين وبعد ستيلاء شرعنا استعملوا الشرع ولكن استقر امتابعة الشرع في اذهانهم تبادر الى الاذهان غالبا في لفظ النهار ما بين الفجر والمغرب والمتكلم الفقيه غالبا يقصده ولذا قالوا في النذر ان من نذر صلاة من اول النهار الى الليل يجب عليه الابتداء من الفجر واعلم ان النهار حقيقة في هذا المعنى المقابل لليل بلا شبهة والنزاع في تعيين اوله واخر الليل انما هو فيه اولا وبالذات ثم لفظ اليوم قد يشتهر مجازا بمعناه فيأتي هذا النزاع فيه بالتبع ممن فرع عنه هنا ك فرع عنه هنا الا ان النزاع واحدا وانما جاء في اليوم من قبل النهار والثالث ما شاع عرفا ونحو ما ليس في النجوم سواه وهو مجموع الليل والنهار ويسقط انه معناه بحقيقة وعجزه فجاز وهنا تذكير مقدمات ليبان المراد من قوله والاحتلاف في اوله واخره ان الدوائر المتخيلة في الافلاك الى ان تمر بمركز العالم اذا فرضت بسطا فتسمى عظاما وهي تنصف كل من الافلاك الكلية والارض بنصفين حقيقيين او لا فتسمى صغارا والمدار اليومية الظاهرة ومشهورة الصغرى مقدار حلقة خاتم والمشهور في العظام عشرة وهي قسمان قسم فرض مع حركة الفلك فتسمى منطقة هذا الفلك وتسير في كل فلك باسم خاص فلها مثل سائر الدائرة والمنطقة واسمها الخاص لمعدل النهار للفلك الاعظم و فلك البروج لفلك الثوابت ومعنى الفرض مع الحركة ان الكرة اذا تحركت حركة وضعية مستديرة كان نقطتان متقابلتان من سطحها الثابتتان في طرفي قطر فيها وهو القطر المقاطع لقطر سمت حركة الفلك منه يتحرك في سمت المنزلة التي تتحرك فيها النقطتان فقطبا الفلك وقطبا الحركة وكل نقطة فيه غيرهما متحركة البتة لكن مختلفة سرعة وبطوا ولا ابطؤ منهما كما في القطب والاسرع مما بعدت منه غاية وهو نقطة في وسط القطبين من محيط الفلك فيفرض مع حركتها المنطقة

وما كان

ولما كانت الحركة اليومية اسرع الحركات واظهرها واكثرها مدارا للاحكام ومنسوبة الى الفلك الاعظم المحيط بالكل اعني فلك المحرك لها فقد اتخذ الحركة اليومية من الشرق الى الغرب مع ان لكل منها حركة طبيعية بطيئة من الغرب الى الشرق صار مشهورا في جميع العالم الناظر حال هذا الفلك فحركته تسمى بالحركة الاولى ولفظة محدد الجهات اي معينها فلذا جعلت لفظة الاشتهار عليه الحركة اليومية وقطباه قطبا العالم وهما نقطتا المشرق والشمال المقاطع خط وصل بينهما خط وصل بين المشرق والمغرب الاعظم الذي يسير الكواكب بحسم النقاط ومنطقته اعظم الدوائر ويسير انها واليها ينسب سير الافلاك سبيل الدائرة الفلكية عن المعدل والطريق بالعكس وقسم فرض لمجرد حركة كدائرة الافق لتميز الطلوع والغروب ودائرة نصف النهار لتقسيم الحركة اليومية الى اربعة ارباع امتساوية او مختلفة وما يحاذيه من نصف بالحقيقة كلا من القوسين كما صلين من الافق وهما مختلفان ولذا اختلف الارباع فمن نابقه للافق فكل افق له دائرة نصف النهار الخاصة به

دائرة الافق ثلثة اقسام اعتدالي وهو افق خط الاستواء اعني وسط الارض وهو مار بقطبي العالم وبنقطة المشرق والمغرب وهو منصف المعدل حقيقة فارباعه نهاره متساوية دائما حقيقة وهو المار بنقطة الفجر والمغرب وانما كانا كذلك فانه تختلف المشارق والمغارب بعد ايام السنة وكلاهما عظيمتان وحتى وهو صغير نفرض عرفا ان يعلم محاذات الكواكب لسطح الارض واعتبره اهل السنة في اوقات نهارهم لكنه خلف الشرع والنجوم ودليله الافق ثلثة المستقيم وهو الاعتدالي والمايل وهو افق الاقاليم السبعة لان حركة اليومية تريها مشرقة ولذا اختلف الكواكب كالشمس في هذا الافق دائما والرحوي وهو افق تحت القطبين يسير فيها اهل وكل كواكب اليوم والليد هناك ستة اشهر ثم دائرة نصف النهار للافق الاعتدالي افق لنقطة المشرق والمغرب يفرض فيها اهل هذا الافق نصف نهارهما وكذا اكل نصف نهار كل افق افق لنقطة من هذا الافق الشرقي قطب لنصف النهار هذا وهذا الافق

نصف نهار هذه النقطة فمن جعل مبدأ اليوم اول النهار او نصف الليل لاحظ كون
نصف نهارنا افقا لنقطة يمينا وشمالا ولعل النقطتين كانتا معروفتين
كلا في بعض الاقاليم ع مقتضى القاعدة ان يكون اليوم عبارة عن دورة
حركة الفلك الاعظم بان يفرض جزء منه في موضع مبدأ الدور ويعود اليه
الموضع فيسمى ذلك يوما لكن هذا امر خفي اذ ليس في الفلك الاعظم كوكب
يرى فيعلم الحركة صار اليوم عبارة عن دورة حركة الشمس بحركتها القسرية
حركتها الخاصة فانها تتم الدورة بحركتها الخاصة في سنة كاملة تسعة وتسعين
وهذه الحركة من المغرب الى المشرق على خلاف حركة الفلك الاعظم ولذا تختلف
حركة الشمس القسرية عن حركة الفلك الاعظم الوصلية بسيرا وهو مقدار
معلوم فحركتها الخاصة للقسرية فقسرية الشمس اربع وعشرون ساعة
وهي المرادة باليوم عرفا وشرعا والمستعمل اليوم الحقيقي عند المنجمين واما حركة
نفس الفلك الاعظم فتتم في اربع وعشرين ساعة وهي المستعمل باليوم الوسطى
ه المناط في حركة الشمس وكل كوكب مركزه فكل نقطة حاذاها مركز
الشمس يقال ان الشمس في هذه النقطة مع انها مضت منها بنصف قطرها
الاف فراسخ فان جرم الشمس عظيم جدا وسامي منازل الكواكب في البروج
وخواصها واثارها كلها محمولة على المركز فلا يقال ان القمر في العقرب مالم يبلغ
مركزه وان دخل فيه بنصف قطره ولا يقال انه خرج منه مالم يزل عنه مركزه
وان خرج نصفه ولكنه اذا ارتفعات الكواكب واخطاطها فالنظر عبارة عن
زوال مركز الشمس عن دائرة نصف النهار وان كان قد زال قبله نصفه
ومازال بعد نصف الدور وسر ذلك ان المركز وحده محيط الكرة والمحيط
كثيرة وهو مجمع المحيط ومقبضه وحقيقته واجماله والمحيط بسطه وتفصيله
فنصف المحيط ليس هو الكرة لكن المركز هو الكرة بتمامها فاسم الشمس مثلا لا
يصدق بدون المركز كما ان حقيقتها لا تتحقق بدونه فاليوم الحقيقي تمام
حركة مركز الشمس من نصف دائرة عظيمة ثابتة سواء كانت هي دائرة الافق
او نصف النهار الى ان يعود الى هذا الموضع واما القول في تعيين اول
اليوم وانه اي نصف من نصفي اي دائرة من الافق ونصف النهار وان
الليل مقدم على النهار او بالعكس او نصف منه ونصف منها فاربعة لا يستقر
عليه الشرع وعرف العرب واكثر العجم من ان اليوم من الغروب الى الغروب فليل
نهار قبله وانكان اول خلقة العالم هو النهار كما في الاخبار وهو يوم الجمعة
وهو مقتضى حساب المنجمين اذ قالوا ان اول الدنيا كان كل كوكب في شرفه و
انما شرف الشمس في سادس درجات الحمل في غاية ارتفاعها وهو كونها في
نصف النهار لكن حرب عاد بهم وامضاء الشارع بعد الاحكام وتعليق بعض
الامور الواقعية عليها بتقديم الليالي على الايام لوجوه اعتبارية احسنها ان مبادي
الشهور في العرف رؤية الهلال وهو اول الليل فمنه يحاسبون الى ثلثين
يوما ويسمونه الشهر واما ما قيل من ان الظلمة مقدم بالطبع على النور فلا نسلم
النور ممنوع بان ظلمة الليل ليست الا ظل كرة الارض الذي في الهواء المتصل
المحوط لها وهو قاعدة ظل الكرة للنهار من النقطة اعني المركز بدئت فاليها تنتهي
وهي نقطة رأس المخروط وظل الشيء مشابه الشيء وتفصيله فانظر امر وجودي
واعلم ان ما شهر من ان بناء تاريخ العرب على الليالي لقمرية يقتضي ان يكون
المراد كون الليل اول الشهور وان تاريخ الكلام من البهرة وبدؤها
ليلا اذ بالليل اشتقت شمس سماء النبوة من ارض مكة الى جبل ثور ومنه آية
النور ٢ ما عند الروم والفرس وبعض من ان اليوم من طلوع الشمس الى طلوعها
لان شهورهم حسابية لا هلالية وليلهم ترجح النور على الظلمة ولعله ضعف
هذا القول وفرقانه في هذه الايام ٣ ما عند المنجمين والحاسبين وهو الان مشهور في

الافرنج والهند ويطرد في كلمات اغلب اعراب العراق بل في خصوص تميم
من انظر الى نصف الليل سيكم الله بالخير ومنه الى الظهر حتى كم الله وهو ان
اليوم من طلوع الفجر الى الظهر لكن يشكل عليهم افراز الليل من النهار فنصف كل
منهم على الآخر وقالوا في تعيين النيروز انه اليوم الذي كان وقت زوال
مركز الشمس في برج الحمل فلو كان التحويل بعد الزوال ولو بدقيقة جعلوا
النيروز غده عكس ما عند بعض المنجمين من انه من نصف الليل الى نصفها
وهذا اخف الاقوال ويشهد للقول الثاني ما اشتهر من مكالمات الفرس من
قولهم دشيب وامشب كقولهم امشب وامروز فان دي في لغتهم بمعنى
الماضي القريب على ان يريد بمعنى الماضي البعيد فيقولون ديروز ودشيب
ليوم الخميس وليلة الجمعة وامروز وامشب ليوم الجمعة وليلة السبت مثلا
مع انهم يعتقدون الليلة السابقة بليلة الجمعة للاحتياط وكذا فلعل هذه الالفاظ
بقيت لهم من اعتقادهم وهذا الاعتقاد حصل لهم من ترعم واعلم ان هذا المعنى
لليوم اعني مجموع الليل والنهار على انه عتبار منه عند الاطلاق خصوصا اذا كان
تثنية او جمعا وسيأتي في المواعيد تحقيق ان اريد به مقابل الليل قرن بلفظ الليل
او بقرينة اخرى وردت به في الشرع الصافي موارد كثيرة من غير قرينة ووقع الاجماع
على ان المراد مجموعهما ولا يمكن كون الاجماع مرجعا الله حتى قرينة على الاستعمال
السابق فمعلوم انه استعمل على ما هو المتعارف المتبادر والا فقد محى يسيرهم
اصحابهم فيتبينون لهم مرادهم وينقدر الينا وما صار الدهر كذلك واما الموارد
فمن خيار الحيوان للمشتري الى ثلثة ايام مبدؤها من حين العقد الى ساعة مثلا
على الظهر فلو وقع عصر الاربعاء امتد الخيار الى عصر الجمعة فلا خيار بعده ولو الى
الغروب وقيل من حين التفرق اذ قبله خيار المجلس فلا حاجة لغيره ولا فائدة

كان

كان البيع لم يقع بالتفرق البتان والخيار انما هو بعد تحقق البيع فلذا اختلف
في الشرع غير مبني على ان الشرع له نظر الى هذه الدقائق والمراد بعدم تحقق البيع
انه لا شقار الى عقد جديد فليس كذلك واما عدم اللزوم فهو في كل الخيارات نعم في
خيار المجلس كانه اشد لكن لا يتفاوت له امر خيار الحيوان وايضا عدم ذكر
مبدأ الثلثة ايام في الاخبار لعويل على الظاهر المعلوم من استناد الخيار الى البيع
فانقال على مشهد كتب المزائر الدعوى الاربعة اشهر علم ان المراد من حين الزيارة
والا فلا بد من البيان وخيار تاخر الثمن للبايع الى ثلثة ايام مع قبض المثمن
بمعنى ان المشتري للباياعة البيع وليس له ذي الثمن فهذا ضرر على البايع نوعا
لو لم يكن شخصا وما شرع الحكم الضرر في شرعنا وخيار الشرط بمقدار معين في
الشرط فشرطه بلا تعيين المدة فاسد لانه ضرر وخلاف مقتضى العقد مثل
الاستثناء المستوعب واما معه فمثل غير المستوعب فانه صحيح ولو كان استثناء الاكثر
لا يخالف مقتضى الحكم حكم المستثنى منه ومنه لا يبقى للمشتري شيء من آثار الملكية
واتمام بما فرصلوته بعد قصد اقامة العشرة وبعد اقامة الثلثين يوما بلا قصد
وعدة المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرة ايام والتي لا تحيض ومن في سن
الحيض ثلثة اشهر واجال الدين والسلم والاجارات والنذور والخمس فما
احتمل فضيته في هذه الموارد ان المراد النهار وحده مع عدم التصريح في الاكثر
واما ما ادعاه الشيخ في الجواهر من ان الليالي داخلة في الحكم لانه في الاكثر فغير
بعيد الثبوت اذ اليوم في اخبار هذه المسائل له معنى لا محالة فان كان مجموعهما فهو
والا كان النهار فقط فبأي دليد تحكم الليد في الحكم وما تعرض احد في الصدر الاول
الا ان لهذا الدليد فانقلت ان الدليد هو الاجماع قلنا اجماع مذهبنا ما يكشف
او يكاد عن رضا المعصوم ومع الرضا قصده وكون الامر في قلبه كذا فبعد
هذا الاجماع كيف تدعي ان لم يرد المعصوم بلفظ اليوم الا النهار فان ظلت انا

مجموعها بين بديع حتى تقول ان الشارع يتكلم بلسان العرف بل كشيء حتى يتبادر
منه بلد قرشيه و ٤ الرابع اليوم الملكوتي واليوم الربوبي وهو حركة من
عالم الدهر وهو عالم المجردات الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان ولا يحيط
بها الزمان وهي قبل الزمان وبعده ومعه لا قبليته زمانيه وكذا البعدية
والمعيته وهنا يظهر بوضوح حق الظهور لان اهله ارباب الاذواق لا هل عالم
الزمان وكلهم كان زمانيا شيء فهو عرف بوضوح حق المعرفه مثل معرفه
المحرق النار وقد عدل بهم كليوم من هذا العالم بالف سنه مما تعدون
ان يوما عند ربك كالف سنه مما تعدون واعلم ان المجرد الذي هو اجزاء هذا
عالم الدهر اعم من العقل والنفس والمعاني المعقوله والاعداد والنسب العددية
كضعفيه الواحد للاثنين وعشريته للعشره وهكذا والماهيات الكليه معا
جوهرا وعرضا فانه لا يتغير شيء منها بتغير الزمان ولا له اول زماني يكون
الزمان قبليا له موجودة في الزمان بل يقع الزمان للان ما في الزمان اما
في جميع الازمنه كالاجرام الفلكيه فانه غير وسطه وهما غير محيط بل موجود في كل آن غيره
في الان الذي تتغيره وتتبدله كما تتغير في سير الكواكب فالشمس في الحمل غيرها في الاسد
وهكذا واما في بعض الازمنه فموجود في غيره ولكن بنحو آخر في المعاني المعقوله اذ هي
الرئيسيه هاهنا كل فرد حقيقه الدهريه مثلا ليست حادثه زمانيه فليق متى حدثت
وكم سنه حدثت ومتى تنقضي والى اين تذهب ولا يليق ايضا انها موجودة في
جميع الازمنه وكل ما فيه الزمان وسائر الكليات فهذه حوادث لكنها
من حوادث الدهر لا الزمان اذ ليس لحوادث الزمان ما تغير بتغيره ولا يتوهم
انها من الامور الاعتباريه اذ لا اصل لها في الواقع بل لغرض الغارض ويعتبر
لانا نقول علامته الاعتباريه ثمه وسيتضح هذه آن لا وجود لها الا في وجود

المعتبر لا انها محض فرضه ونحن نعلم ان الدهريه زوج وحقيقه الزمان موجودة وان
لم يفرضها فارض ولا تنتظر فيها فرض الفارض ٢ ان تنقطع بانقطاع وجود
الفارض وتسلم قطعا انه ولو فرض العالم ولم يبق فارض فان الدهريه زوج والكل
اعظم من الجزء ٣ ان يعلم ان الصدق والكذب اذ ليس لهما واقع غير الفرض فلا يمكن
المطابقه حتى يصدق والمخالفه حتى يكذب لانهما من الاثنين كما قالوا
ان القضيه الفرضيه لا صادقه ولا كاذبه لان امرها بيدك فمهما فرضت
واما هذه فانها واقع المطابقه فصادقه والا فكاذبه مثلا اذا نطقت حيوان الانسان
حيوان صاهل فانت كاذب او الاثنه نصف الحنطه فانت كاذب فعلم ان قولك
حيوان ناطق ونصف الستة صادق والا لما كان حلفك كذبا وكل صادق
فله واقع ليس بايدينا وفرضنا وهو مرامنا وكل واقع فله دعاء غيره ثم قد
قالوا ان الاراده مشيه اعلاء المحيط بما هو السرمد وهو دعاء فعله ثم فان
فعله حادث وكل حادث فله دعاء وعالم ولما كانت مرادفاته بالمشيه وغيرها موقفه
على غير المشيه لا بد منه ولا بد ايضا من دافع فكان المشيه كل افعاله ثم ان
السرمد عالم المشيه الكليه ودعائها وحوادث هذا العالم انه بهم كليوم من ايام
لكن لا بد فعالي له بهذا اجمال وتفصيل وتفريق قرآن وفرقان فالاجمال هو الواحد
الذي لا يتبدل في هوام الكتاب وعندنا خزائنه والتفصيد يتجدد انا فانا وما ننزله
الا بقدر معلوم وهو البداء وهو بدون الاجمال تعطيل وبالعكس تشبيه وهما
حق السلطنة الالهيه ولذا قالوا ما عبد الله بشيء مثل البداء والسرمد شمس
عالم الالوهيه وكل ان منه محيط بكل الدهر شه وفي الخبر ان الدنيا ان من
ذات الاخرة واوسطها المحيط بالكون الدهر وهو عالم المجردات وان
في لها الثابتات لان الثابت عندهم ما لا يتغير بتغير الزمان وادناها الزمان

وهو مجرد البالي وبسيط الجديد وامر كلي من هذه العوالم الثلثة بينك البين وبعيد
من حوادثه ولذا جعلوا الحدوث ثلثة اقسام الذاتي وهو الهدم والدهري
والزماني وقالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت
هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت سرمد فالثابت الاول هو المجرد والثاني ايضا
هو والثالث فعله ومما ذكرنا ظهر ما قالوا ان كلا من هذه العوالم بجملتها من
حوادث اعلاه فالزمان من حوادث الدهر وهو من حوادث السرمد او
ان الثاني فعله والثالث ذاته الاقدس فانه يطلق الثابت عليه ايضا
اذ كل ثابت ماثبت به فهو احق بالثبات وحكي عن الشيخ في التعليقات
كلمات يناسب بعضها وهي انه قال العقل يدرك ثلثة اكوان احدها الكون في الزمان
وهو متى الاشياء المتغيرة التي تكون اجزاء مبهمة ومشهرة ويكون مبدء غير مرتهنة بل يكون منقضيا
ويكون دائما في السيلان وذو تقضي حال وتجدد حال التالي الكون مع الزمان والمتغير
الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك الكون
للانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه
فقال انه رأى كل شيء في الزمان ورأى كل شيء مضى فكان ويكون والماضي والمستقبل
ورأى كل شيء مضى ماضيا او حاضرا او مستقبلا الثالث كون الثابت مع الثابت
وليس السرمد وهو محيط بالدهر وقال ايضا الوهم يثبت لكل شيء متى ومحال ان يكون
للزمان نفسه متى وقال ايضا ما يكون في شيء فانه يكون محاطا بذلك الشيء
فهو يتغير بتغير ذلك الشيء فما يكون في الزمان يتغير بتغيره ويلحقه جميع احواله و
يتغير عليه اوقاته فيكون هذا الوقت الذي يكون مبدء كونه او مبدء فعله غير ذلك
الوقت الذي هو احق لان زمانه يفوت ويمضي وما يكون مع الشيء فلا يتغير بتغيره
ولا تتناوله اعراضه وقال ايضا الدهر وعاء الزمان لانه محيط به اشهر وحكاه عنه

في الشفاء انه قال لا يكون في الزمان الا الحركات والمتحركات اما الحركة فذلك لانها
من تلقاء جوهرها واما المتحرك فمنى تلقاء الحركة واما سائر الامور فانما يصير في زمان
وانما كانت مع الزمان كما ان العالم مع الحركة وليس في الحركة وقال ايضا
للبتوهم في الدهر والدهر امتداد والله لكان مقدارا للحركة اشهر واعلم ان
الطبيعيين انكروا غير الطبيعة فلذا انكروا الصانع واثبت الالهيون في قبالهم
ان وراء الطبيعة اشياء اقوى واجل منها ووافقهم في انكار غير الطبيعة اكثر المتكلمين
فقالوا ان المجرد الذي واجب بقي وليس الا المتحيز وهو الجوهر المشتمل على المكان والوضع
او الحال في المتحيز وهو العرض بل انكروا الوجود الذهني رأسا فقال شارح المواقف
عند قول المصنف الوجود اي في الخارج اذ لا يعقلون الوجود الذهني ثم قال ان ما
ليس بمتحيز وللحال فيه لم يثبت في وجوده عندنا اشهر وكانهم جعلوا العلوم والادراكات
نقوشا قائمة بجسم الدماغ والا فكيف ينكر الوجود الذهني وقيل ان بعضهم جزم
بتقرر موجودات الطبيعة واستحالة **والخامس** اليوم الاكبر وهو المسمى بالموم
الالوهي وهو من ايام عالم الدهر اي مجرة منه والا فحركة هناك اذ هو حركة هنا لكنه
بمنزلة الدورة في عالم الزمان وقالوا ان كل مجرة منه خمسون الف عالم من سني
الدنيا كما قال ثم يوم تعرج الملئكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين
الف سنة وكل ثلثمائة وستين يوما لملك عام الوهم كذا ان ثلثمائة وستين الف عالم وكل
عالم ربوبية وفي اخبارنا ما يقرب من هذا روى الصدوق باسناده عن ابي عبد الله عليه السلام ان رباط يوم في سبيل الله خير من عبادة
الرجل في اهله ستمائة سنة وستين يوما كل يوم كالف سنة مما تعدون وفي رواية اخرى هذا اليوم
بالموهوم ان عالم الدهر عالم الالهية لظهور معبوديته هناك فغير الدهر السرمد لا يعبد
كما لا يعبد ذاته او لظهور المعبودية بالدهر السرمد فلولاهم لما عبد الله او لخيريتهم بقيامهم
في الله واعلم ان المستفاد من اكثر الاخبار ان كل شيء مما فيه باطن
وباطن باطن فلعالم الدهر والسرمد باطن زماننا هذا وباطن باطنه وهكذا حتى

الطبرسي في تاريخه انه قال حمد الايام لسنة التي خلق فيها الدنيا عالما الايام الزمانية امر مقررين امر الكلام الشهر ومن شواهد اطلاق اليوم على الدهر والسرمد بما نحلة ضرورة اطلاقه على يوم القيمة مع انه ليس من جنس زماننا هذا الذي زماننا حركة الفلك وهو ساكن يوم القيمة وعن النهج في خطبة يقول ع انه سبعود فيفاد الدنيا وحده كما بدء منه كما كان قبل ابتدائها كذلك يكون بعد فناءها بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان عدمت عند ذلك الآجال والاوقات وزالت السنون والساعات لا شهر ولا بحر بعد الدنيا فلا زمان فيها كزماننا ولا كانه تواتر في الاخبار حز الليالي والايام في المحشر وكذا الشهور والساعات وكون الارض المبدلة مستديرة كالعروس حضور صالحي الجمعة فانه كالقمر بين الكواكب ولتقارب مع الله وشاهد على لاعمال العباد مع انه لا يكون الزمان في زمان ظرف من جنسه فاليوم لا يكون غدا بالضرورة وقد نقل عن الشيخ الرئيس انه محال ان يكون للزمان نهاية فاذا اطلق اليوم على المحشر وليس هو بزمان فقد علم ان اليوم يطلق على ما يشبه الزمان وليس بزمان فهو اما الدهر او السرمد لكن النظر في الايات والكلمات ان المحشر اليوم الوهي للدروب فلعل حضور الايام فيه انما هو بوجود الدهر وهو باطن الزمان فان الباطن حاضر في باطن الباطن كما ان الظاهر حاضر في الباطن وهذا حضور احاطة وحضور وجدان يعني ان ما حضر عنده واجد للمضي والآن من الدهر واجد لكل الآنات الدهرية والزمانية كما ان كل شيء منه واجد لكل الاشياء لجماع وجدان لو صاف الجنة مثلا نوع كل من كل فاكهة فواكه غير محصورة حسبما يريده الموصوف وكذا المياه لانهم قالوا ان الدنيا بالنسبة للسرمد واذا لم يكن كل شيء واجد لكل شيء فكل شيء منه موجود بها تناه وعالم المتناهيات متناه والعدم مواجه بتناهيه وقع في ان سرمد فاحاط بجميع الاشياء وسواء كل شيء في موضعه وفي وقته فانه متى ما زاغ البصر وما طغى فان كل مقيد بوقت ومكان

في غير وقته ومكانه غيره في وقته ومكانه بل صورة منه والموزج اذ لو كانت الصورة مطابقة له في كل ما هو عليه فهو هو لا غيره وكيف نطابقه وهي تقوم انه الوقت والمكان فان رايت صورة شيء في غير اوانه ومكانه فارابته بحقيقته وقد قال ع ما كذب الفؤاد ما رأى ولقد رأى من آيات ربه الكبرى فان الآية الكبرى لا تكون فاقدة لآية شيء من الآيات والله فليت بكبرى كل فضل ع في المعراج او راى او سمع فقد راى وسمع في كل الارضة والملكوت فكانه يرانا الآن ويسمع كوننا هو رؤيته وسماعه ليلة المعراج وكانه يصلي دائما بصلوته ليلة المعراج بل هو هو في غير معراجه ايضا اذ عرفت ذلك فمعلوم ان كل اضافة يقع بمجرى امر في ان سرمد ففي المتواتر انه زويت له الارض كلها فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي كلما زويت ومن المعلوم ان البلاد تحدث وتعمر يوما فيوما وقوله ص فاريت مشارقها ومغاربها ظاهر في رؤية المعمورة لا القفار فان المراد من بلوغ ملك الامة البلوغ الى العمران اذ لا فائدة في بلوغه الى الخربان وتصحيح كل ذلك ان الزمان والمكان قيدان للرؤية اذا كان الرؤية ايضا مقيدة بهما ورؤيته ص كانت بعين البدن نفسه وبمنزله لا بمقتضاء نفسه وكذا رؤيته بني امية بصورة القرود يرون كما هي وبرد دون الناس المقدر والكان في المنام لكن يونسه ليس من عرض بقطنة والتلازم انما هو في هذا العالم فيبقى العالم بلا حجة فانقيل ان الدهر والسرمد عالم المجردات فاكان يوم القيمة سرمديا فكيف نحس به احساسنا المادية الزمانية قلنا ما نلتزم بان الايام المذكور في هذا الزمان بل نقول انها ما دامت في هذا الزمان متغيرة بتغيره واما اذا انقضى بها الدهر وصعد بها فتلج الملكوت واليجبروت من غير ضير بغم انها بدون الدهر وهو لا يكون الا في هذا العالم ولهذا لا يحشر غير الانسان بان يسقر مناك والله ع قد ارسل ملك الموت لقبض الارواح لجذب الارواح الى عالم الارواح وهذا فضيلة الانسان على الملك فلو لم

يكن هناك حجاب من الاشياء فما فضيلة روحه على عارض الملك وايضا كان الكفار
انما ينكرون البعث على الاجساد فلو لم يكن بعد الاجسام فما انكارهم وهم يقولون
من يعيد هذه العظام البالية وقد اجابت الآية في جوابهم عين ما انكروه بقوله
قل يحييها الذي انشأها اول مرة وان تتفرق بعد الموت لكنه لا يخفى شيء عليه
فان لم يكن المعاد بعد الاجسام كان جوابهم سهلا بان يقال انه لا يعيد اجزاءكم
هذه بل اروحكم او صوركم ابدانكم بلا مادتها وهي الصور المثالية الهورقليائية و
الكيان يقال لكل يقبوه لا محمد وما يكرونه بعد وايضا اذا حضر زماننا هذا
هناك كحاضر فالانكار في حضور حسابنا هذه فان مناط المنافات على تقدير
هو الزمان واعلم انه من اشد فتن اخر الزمان مجرد الشيخ الدجال بمخترعات في
العقايد الدينية التي اصفى من كل زعافة وتكدر بادنى نفخة وقد نفخ فيها
هذا الشيخ الوسواس وتكدرها على الناس واخرجهم من نور اليقين الى ظلمات الالتباس
فمنها انه قال ان المعاد يوم القيمة هو بعد الاجسام والبعد جسم مثال ظلة
مقدار بلادة ويستوعبه التعليم وعالمه الهورقليا وهو انكار صريح للصريح
دين الانبياء كلهم وحكى عن بعض المحققين ان الايام الربوبية هي مدة دورة
واحدة من الكواكب السبعة وهي سبعة الاف سنة اولها وجود آدم وآخرها
محمد والايام الالهية هي خمسون الف سنة حاصلة من ضرب على دسبوع
الربوبية في نفسه لان نتيجة يوم منها فتصير سبعة واربعون وستمائة بخمسين وهي الايام
الاحدية هي ثلثمائة وخمسون الف سنة من ضرب السبعة في الخمسين ومنه قوله تعالى
فيها احقابا ثم ورد بويده ما في حديث بنوي ان الدنيا سبعة ايام وانا في اول
اليوم الآخر منها وفي آخر عنه ان الدنيا اسبوع من سابيع الآخرة
فيتحد الاسبوع الربوبي والاسبوع الالهي فيصير عمر الدنيا على الاول سبعة الاف سنة
وعلى الثاني سبعمائة وخمسون الف سنة والاول معلوم العدم بحسب التواريخ والثاني بعيد

ويحتمل ان يكون المراد ان نظام امر الدنيا في الباطن بسبعة انبياء السبعة العرفاء
بالاقطاب السبعة ولكل منهم اثنا عشر وصيا مضبوطين باسمائهم في كتاب يجمع المخابر
وهم الستة الاوائل الخاصة وداود عليه السلام كان نظام امره في الظاهر بسبعة سياسة
مدبرة ومنها اشتق عدد الاسبوع فكل يوم منسوب الى واحد منها وهذه الدنيا في عالم
تساوي زمان بنوة كل من هؤلاء السبعة الانبياء واعلم ان لعبارة محكمة مع بعض
غير محررة وحاصل المطلب ان اليوم الربوبي الف سنة فيصير فالاسبوع الربوبي سبعة
الاف سنة واليوم الالهي خمسون الف سنة فالاسبوع الالهي ثلثمائة وخمسون الف سنة
ولعل هذا الاسبوع اذا نسب الى العام الاحدي الاطلاقي الذي هو الغوث باصطلاح
العرفاء يحيب يوما في المئة الف فالعام الاحدي لا يحتمل له بل ليس وعاء كما ان
كلا من الاعوام الهرمية والدهرية والزمانية كان وعاء وعالما لما فوقه فانهم
فانهم قالوا ان العام الاحدي امتداد بقاء الذات في المرتبة الاحدية من حيث
بلا كيفية والعام السرمدي الالهي امتداد بقاء الاحدية في الواحدية وهي ازل
الازال والعام الربوبي امتداد بقاء الاسماء والصفات في المرتبة الربوبية

والسادس الحوادث والوقايع الثانية فيق لكل واقعة عجيبة يوم
ويضاف الى فاعلها وسببها كنحو ايام العرب لوقايعها وحروبها وفخرها واقوالها
ذكرهم بايام الله حظا بالموت في حق قومه بسبعة النعم بها عليهم من انجائهم من
سنة آل فرعون وفلق البحر وغرق اعدائهم وقبول توبتهم وتظليل الغمام لهم
والسلوى وغيرها وبعقوبانه التي اشقم بها من العاصين من الاقرون الماضية وفي الخبر
عن الصادق عليه السلام انها نعم الله والدلة وعن الباقر عليه السلام انها يوم الموت ويوم قيام
القائم ويوم القيمة لكن هذا الخبر ظاهر في كون ايام الله بمعنى مطلق الوقت
المراد به هذه الاوقات المثلثة ونسبتها الى الله اما للدلالة او لانها بيده او لانها
اوقات تذكره حق التذكر او لانها اوقات الرجوع من غيره اليه وان احتمل ان يراد

بهذه الدوقات في فاعليها المجهية فيكون ايام الله مضى وقايع الله وفعاله العظيمة
واعلم انه اطلق في خبر معتبر لفظ الايام على محمد ص وكل من سار ايام الله كما على
بعض خاصهم فحمله بعض المحققين من هذا الخ لكونهم من الشئون الكلية
الالهية التي لا اعظم منها او لكونهم اول شئونه واقدمها فاختصوا باسم الايام
على الاطلاق بناء على ان يطلق الايام على الحوادث زمانية او دهرية او غيرها
وقال ان سماء الكل بسبع بالفارسية اعني شبنبه يكشنبه الخ كلها ماخوذة من اسمائهم
فان قولهم شنبه مصحف سبتان بمعنى فعل جيد وكذا اولهذا جعلوا السبع المجتمعة
التي لكل شهر في عربيتها اشهر فضلا هذا لفظ شنبه اشارة الى الوجود المطلق والعنصر
المنبسط الذي له صورة جامعة ووحدة اطلاقية وهو اول صادر منه ص كما اول في
الخبر بينا به ولفظ يكشنبه اشارة الى اول مراتب التفصيل والواحد العدد وهو مقام
النفس الكل والطبيعة الكلية كما اول في الخبر بالنور وجهة الطاهرة وكذا الى الجمعة وهو
اخر المراتب ومجمع الانوار كما ان الواحد الاحد مبدأ الانوار فهو مجمعها اجمالا وهذا
مجمعها تفصيلا كما اول بجنبا ص الغائب المستر بسم بنيا وكنيته وبه يتصل خزال
محمدية والمهم بل اخر الكل بالدول وهذا اخر مروي في ٩ و ١٤ و ٢٩ من البحار
عن الصقر بن ابي دلف الكرخي قال لما حمد المتوكل سيدنا ابا الحسن العسكري ص
جئت مسئلة عن جزء الى ان قال فدخلت فاذا هو ص جالس على صدر حصير
بخدانه فبرمحضور فرشت عليه فوق عاتم امرني بالجلوس ثم قال لي يا صقر متى رأيت بك
قلت سيدي شكك لتعرف خبرك قال ثم نظرت الى القبر فبكيت فنظر الي
فقال للدليك يا صقر لن يصلوا الينا فقلت الحمد لله ثم قلت يا سيدي حديث يروى
عن النبي ص لا اعرف معناه قال وما هو قلت قوله لا تعادوا الايام فتعاديكم
معناه قال الايام نحن ثابت السموات والارض فلا تسبوا ايامكم فتسبوا الله والله احد

ابو الحسين ع

امير المؤمنين ع والحسنان الحسن والحسين ع والنشاء علي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد
والاربعة موسى بن جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وانا والخمسة ابني الحسن
بن علي والحجة ابن ابنه واليه يجتمع عصابته الحق وهو الذي يملأ الارض عدلا
كما ملئت ظلما وجورا فهذا معنى الايام فلا تعادوهم في الدنيا فيعادوكم في الاخرة
الخبر وهو مقتضى جدا وفيه ذكر زيارة مخصوصة في كل يوم لمن هو بسمه وفي اخر
كل زيارة هذا اوليك وانا فيه ضيفك وجارك فاضفني واجرني
فانك كريم تحب الضيافة وما مورا بالاجارة اه اقول في قوله ع الايام نحن
وجهان احدهما ان المراد بالايام في البنوي نحن على التجوز في الكلمة لانا موكلون بها
باذن الله فكل منا صاحب يوم ورئيسه ومدبر الامور فيه كما هو صريح زيارة يوم
فمعنى لا تعادوا الايام لا تعادونا وهذا كما قالوا في البقعة لسباع ان كلا منها مدبر يوم
مع الاسبوع ومعلوم ان كل مدبر فاعل مستند في اوله المطلق فانسب الى خلقه
وخلسانه المعبر عن حكمه فامن امره في العالم تكوينا وتشريعا صعودا ونزولا الادوهو صادر
عن اذن الولي باذن الله له في الولاية الكلية فكل امر ثم واذ نهم الى رؤساء العالم بلا
واسطة والى غيرهم بواسطتهم فالولي باذن الله في قبض الروح مشاهد لعزرائيل وهو سلطان
الموت بتنفيذ الامر بل باذن الله تعالى في قبض كل روح في العالم باذن الولي الكل بلا
الواسطة ومثل شعاعة الخورشيد فان للولي بالنظر الى شعاعه ومثل قبضة الخبز الناكم
هو الولي والقاسم هو الملك وكل ذلك في الاخبار وهذا معنى اطلاق الولاية والولي
المطلق ليس الله محمد والائمة ع ٢ ان المراد بها هذه الايام لكن حجة النهي عن عداوتها
انها اطوار وحلوات وشئونه لنا اهل البيت فان كليات العوالم اصولها كلها
تجيا تهم وشئونهم للطور العلة المادية التي ليس فيه كمال الهي بل نقص شنيع لان
المادة حيثية العدم والقابلية والانفعال وهو اخس العدد وقد نسبه الله تعالى الى المفترط
بل لطور قوام الحقيقة والعلة الغائية فانهم ع فيئية الحق وكلئه قائم بقيومية
الحق وهذا معنى كونهم اصل الخير وفرع مراده ع ووجه وكلئه قائم مراده ووجهه
وهذا معنى كونهم فرع الخير واباب الخلق اليكم والعلة الغائية روح الحلول في اجسامهم

ولولاه لما تعلق به فعل الفاعل فلم يوجد لان العناية علة فاعلية لفاعل ما وغائية
الفعل فملوس السلطان مثلا روح السرير وقوامه وباطنه ومخزن اثاره فالسرير
قائم به وله فمن اجل السرير اجبه ومن عاداه عاداه ومن دار السرير يدير الملوك
البتة فكما راه فالسرير ظهور وحلوة للملوس فمن شاهد بين جمعه ان الوتد حاضر في
باطن الامر بحضور الغاية في المعلول فتدرا كما زنها حلواته ومرارياه ثم الاستغراق
في الشهود ذهل عنها وشعر به للزمها فانها تولوا فثم وجه الله وولية لكن الاقتران
هذا لا يكون بين الفرق فان قيود الفرق احدثت الحدود وجعلت لكل منها حدا فحدا
فلا تجاوز حدك والزم رشدك فكليات العوالم كلها بحر ظهرت اللا بحر لا تزم لما
افترقوا في عالم الفرق وصاروا اربعة عشر فما حش بعضها بعضهم والا فالفرق في احد
من رسله ضرورة من الملك الستير يوم السبت بجميع توابعها ومقتضياتها وسيارها
وسيارتها ونباتها حلوة من انوار بنيا محمد في المشي فوق السبت وكذا الى الجمعة وبسير
شيئ في العالم حار جاعن هذه الايام السبعة بل هي الفكر وتصير شهرا وسنة وقرنا
حتى تنقضي الدنيا فلا تر السبت في عالم الصورة حقيقة اعادنا الله تعالى وايتك منه بفكر
ان لها اصلا اصيلا في الحق كما لا تر تلك الصورة وتعاقدا في مرجعه

الفصل الرابع في لفظ الدين

وهو في اللغة حقيقة في معنى الجزاء بين كما تدين يقبح الناء ندان بضمها والظاهر من موارد استعمال الجزاء انه بمعنى العقوبة حقيقة او علة فيوم الدين مخوف ولذا قالوا ان هذا الوصف بعد الاوصاف السابقة مرتب بعد مرتب لتحقق العظمة والسلطنة وتربية القلوب كما لا تر ذلك في غلبة احد الجانبين وفي العرف بمعنى الطريقة التي تقتضي نفس رجاء او خوف سنها منها ولوم ملتفت بها الى العقيدة والالتزام كما في الاخبار دينهم درا هم وقيراطهم دنانيرهم والا فالدين قد يكون بغير ذلك ايضا احد هذه الكلمة كما في الراغب ويستعمل في معان كثيرة غير جامعة ولا مانعة في بعضها فانها تاتي في الى بضع وعشرين مقدما من الجزاء بمعنى حقيقة ١ الملك ٢ العادة ٣ العبادة ٤ الطاعة ٥ الذل ٦ الداء ٧ الحساب ٨ القهر ٩ الاستعلاء ١٠ السلطان ١١ الحكم ١٢ الملك ١٣ السيرة ١٤ التدبير ١٥ التوحيد ١٦ الملة

١٧ جميع ما نجيده به الله ١٨ الورع ١٩ المعصية ٢٠ الاكراه ٢١ من الاضطرار ما تعاهد ضيعا
وصار له ذلك عادة ٢٢ اكال ٢٣ القضاء والادب في الآية من جهة المعاني كشب
لا يختلف كذف هو بحساب كلمة تغير الامام ورواه في الجميع بما يجمعه ولعله صحا و
لمن اكرا ايضا او نفر بحساب نوع من الجزاء فان المفعلين لله كما سبق هم الحساب
للجزاء وغلب المي سبين بكلمة معاقبون ولو قيل وامام سار المعاني فاغلبها جائز بالله
لكن مع التغيير كما لا يخفى وينا سب بعضها حذف بعض باحذف قرائنه مالك ويوم
مما ترجح به قرائنه ملك بالالف لنبتها باظهار المعاني وهو حساب والجزاء بل بكل المعاني المحتملة
عند التدبر فلعلوا الترجح كما رجحنا سابقا وان رجحنا بعد قرائنه المالك ايضا لكن يقين
في الترجيح وكيفما كان فيوم الدين من شهر اسما يوم القيمة وهو المراد به هنا بلا خلاف
وسماه كثيرة جدا لكثرة شؤون عجيبة يقع فيها فيه والمناطق تسمية الزمان والمكان
ما يقع فيها كثيرة وعلة كما ان المناطق تسمية الاشخاص ما يقعون به وما يصدر عنهم
من الافعال والاقوال وانها بعضها الى واحد وثمانية اكثر ما مذكورة القرآن لكل بعنوان
الوصفية للاكمية فتشرع منها الاكم فنقول منها يوم النشور ويوم البعث ويوم العدل
ويوم العروج ويوم الكوير ويوم الانفطار ويوم طي السما ويوم انشقاق يوم الزلزال
يوم الندامة يوم التغابن يوم المحض على اليد ويوم الفراق ويوم القضا ويوم الرقة
يوم الكرة ويوم تقلب القلوب والابصار يوم الفزع الاكبر ويوم الملك ويوم
الحشر ويوم الجمع ويوم مشهود ويوم لا ينفع مال ولا بنون وغيرها لكن اكثرها غير
مقترن بلفظ اليوم وبعضها وان اقترن به لكنه بعنوان بيان اكمال الاكمية
والمذكور بعنوان تسميته اثنان وثمانون وقيل اربع يا ذ تعالى يوم مجموع ويوم مشهود
وظني ارتها بعنوان بيان اكمال فاحدى عشر منها مرجع الى الاكمية لتجردها عن لفظ
اليوم كما لا يراد به الوقت فيدخل في عنوان الوصف وهي لبعثة والاقة والطامة
والصاخة والغاشية والراجفة والرادفة والواقعة والحاقة وضة والرافعة والقارعة والبائع تصدر
باليوم وسر اليوم الاخر ويوم الازفة ويوم التلاق ويوم تبلى السرائر ويوم التغابن ويوم

١٧ جميع

ويوم المناد ويوم الجمع ويوم الحسرة ويوم الحساب ويوم الخروج واليوم الحق ويوم الخلود ويوم
عبوس قمطرير ويوم عظيم ويوم عسير ويوم القصد ويوم القمير ويوم معلوم ويوم الوعيد ويوم
الدين واليوم الموعود وعندي ان يوم تبع السرائر ويوم عبوس قمطرير بالوصفية اشبه
سمي بالكسينة ومن اسمائه الديان وهو القهار وقيل الحاكم والقاضي
قال ابن الاثير وهو فعال من دان الناس اي قهرهم على الطاعة يدين دينهم فدانوا
اي قهرتهم فاطاعوا ومنه حديث الاحوص يا سيد الناس ودياني العرب
ومنه الحديث كما تدين تدان اي كما تعامل تجازى ومنه حديث ابي طالب فقال الكيس اريد من
قريش كلمة تدين لهم بها العرب اي تطيعهم وتخضع لهم ومنه اي حديث الكيس من دان نفسه
وعمل لما بعد الموت اي اذلها واستعبدها وقيل حاسبها وقال ابن فارس ان في الدين
انه سمي عادين قومه ليسير المراد بالشرك الذي كانوا عليه انما اراد انه كان يحكم
يقضي فيهم من ارث ابراهيم من الحج والنكاح والميراث وغير ذلك من احكام الديان
وقيل هو من الدين بمعنى العادة يريد به احد قولهم في الكرم والشجاعة وغير ذلك وفي حديث
الحج الكامنة قريش ومن دان بدينهم اي استقام في دينهم ووافقهم عليه واخذ دينهم
له دنيا وفي حديث السفر استودع الله دينك وامانتك جعل دينه وامانته من الودائع لان السفر
يعرض فيه للانسان من المشقة والخوف فيكون ذلك سببا للاخلال بعض امور الدين
فدعا له بالمعونة والتوفيق واما الامانة فيريد بها اهل الرجل وماله ومن يكلفه من عياله
وفي حديث الخوارج يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية يريد ان نفوذهم
في الاسلام ثم خروجهم منه لم يتمسكوا منه بشيء كالسهم الذي دخل في الرمية ثم نفذ
فيها وخرج منها ولم يعلق به منها شيء

الفصل الخامس في النكات

١ اختصاص مالكية يوم الدين مع انه مالك يوم الآخرة ايضا ان الدنيا
دار المعصية فاما ان يكون لانفسهم ما يدين به يومئذ يوم الدين كما يظنون شيئا
وظهور تمام الملكية ان لا يقع في الملك الا ما يرضاه المالك فملكه هنا

المنع يوم الدين لا غير وانما هذا بحسب الوقوع والا فغير الدنيا ايضا عباد مكرمون مرجو لهم
فقد قامت قيامتهم اكاذيبهم وتحققوا باسم مالك يوم الدين ٢ انه لما جعل الدنيا
دار الاسباب اهلك الناس اشياء هذا اولها منهم وسمع غير المالك مزيلة التصرف
اللذاذة وحده اكدد ووحتى بافاتها وافرد لنفسه شيئا لا يملكها احد كالاقرار و
الافلاك بافنا ومنها المساجد فانها غير سائر الاوقاف خلد بملك ابدا واما غيرها من الاوقاف
فقد يجوز بيعها لخوف جماعة او اختلاف الموقوف عليهم الدار المساجد انما
صارت كذلك بالعرض بقي بعدها وقضيا المالك لها اغيرنا الاسلوب ثم جعل نفسه
فيها ملكة اياهم حقوق كالزكوة والخمس والنفقة واجبر النفقة فسماها حقوق الله المالية
وغيرها حقوق الناس وتشريع هذه الاحكام وان لم يزله عن المالكية الواقعية لكنه
اخفاه وستر المالكية بهذه مرجئة وانكان اظهار الكمال قدرة فمرجئة اجنس واما يوم الدين
فلا يملك غيره شيئا ويكشف حقيقة مالكيته مطلقة لكل احد فلذكره اكاد كما
في الدنيا فانه يوم يكشف الحقايق ٣ انه يخرج في الدنيا اضافاته بوسائط خفية
الاسباب البعيدة بحسن قصور نظر النظار ومن اقتضاء الدنيا بقاء شيء مع اتيته الوسائط
للدنيا دار البعد فلا تناسب العبادة لمطلق والبعد ولذا كان الاولياء يفرون منها وما
يستقرون فيها واما يوم الدين فهو عالم الكبرياء واقرب العوالم اليه والاطفاء فرارا واضاله
والمكانة يجزيه ايضا بوسائط لكن جليته الاسباب البعيدة الاضافية لمن يشفع عنده الا باذنه فينكشف من ماريب اذريت وانما
يأتيون الله وان هو الا وحي يوحى بعد ما كان خفيا منها ٤ ان جل ظهور السلطنة
بالعقوبة بدافع اذ الرتبة والرحمة الا تخفي بالسلطان وهو انما يكون يوم الاخرة فيقهر
بعزته الاعداء ودلت حين مناص وللخلق ولكن شفاعة وايضا ظهور السلطنة باعطاء
من يشاء بغير حساب جسيما من جلال سلطانه وانما هو في الاخرة اذ ما اراد في الدنيا
للاولياء انه الا البلاغ ٥ الخ لان الدنيا عطائه فلا تسع لوسعتها ذرة من نعيم الجنة
وهذا الوجه انما يناسب في زلة الملك الثاني ان المالك ٦ الخ ايات المشهور بين المفسرين

٢ قوله اختصاص مالكية يوم الدين مع انه مالك يوم الآخرة الخ اقول في الكواشي قال ابن الانباري
انما خص قال لان الناس في الدنيا قد
يتكرون السادة فيها وهم يذكرون
الآخرة واصبحوا فيها فقراء
قوم اصابهم فتنة فعموا وصموا

٣ قوله ودار الدنيا الخ

فیکون صفة لله فلابد ان یکون اضافة الی یوم الدین اضافة معنویة لیکتسب التعریف من یوم الدین المعرف باللام او الاضافة فیطابق موصوفه فی التعریف فانه لازم فی الصفة المشبهة اذا اضیفت اللفظیة لتوجب التعریف وهی اضافة الصفة المشبهة الی فاعلها کوجاه زید الوجه اسم الفاعل الی نائب فاعله اضافة اسم المفعول فاعل لم یسم فاعله الذی ینصب بوقوع الفعل علیه وهو اذا کان بمعنی الحال او الاستقبال فانه شرط عمله فی ذا کان بمعنی الماضی او مجردا عن معنی الزمان فلیست اضافته لفظیة فانه لم یضف ح الی معموله اللفظی وان کان فی المعنی مفعوله لکن الملحوظ بالعمل اللفظ فقط قرأ نافع الملک فهو صفة مشبهة مضافة الی حمزة علیا فعلوة مثل کریم البلد والصفة المشبهة لا تعمل فی غیر الفاعل الا اذا قصد بها المبالغة او مضی حرف قال سیبویه فی نحو هو رحیم بلیلا وجلیس غیره ای مجالسا یاه لانها لا تشتق الا من الفعل اللازم بالاصالة او بالتجرد عن معنی التعدی فانه کثیرا ما یقع فی کلامهم فیتعدی ویصیر بمنزلة مفعول ولا یجتمعان ان یقصد بالملک سنا المبالغة اذ لیس هو فی رتبة المبالغة بخلاف الصفة المشبهة علی انه هنا فی مقام المدح وقد صرحوا بان الصفات کلها فی مقام المدح والذم تستعمل لازما ولو کانت منقولة کاسم الفاعل ای تشتق مما لم یقصد التجرد عن معنی التعدی فیقال زید عالم فی ضد او جاهل وقد قرأ الملک فهو مجرد عن معنی الزمان لدلالة علی الاستمرار الدوام بحکم الثبوت للمجرد کما یستفاد من المضارع فیشبه الصفة المشبهة فلا یعمل فی المفعول فیکون اضافته الیه معنویة واعلم ان التجرد عن الزمان علی وجهین ان یجرد لیدل علی ان الفعل غیر مقید بزمان کما هنا فانه مالک اذ لا مملوک ورب اذ لا مملوک فان الملکیة صفة مستمرة فی اعتبار العقل من غیر وقوعه فی الخارج بخلاف الخلق فانه یستلزم ان یصیر المعدوم واقعا فی الخارج فلا یثبت له الا حیث یقع وقوعه فی الخارج فی زمان معین او فی جمیع الازمنة وزمان الصفة المتحملة فشئ له یعم جمیع الازمنة وقوعها فی الخارج فلا یحتاج الی زمان فلذلک ان یوم الدین ماجاء بعد فکیف یوصف الله تعالی الذی بانه مالکه مع ان الملکیة رتبة بین الطرفین ۲ ان یجرد لیدل علی وقوعه فی جمیع الازمنة وهذا قد یعبر عنه کما قرأ هرات باعث دنیا لحاجتنا او عبد اضافة

بن محراق

۱ اذ اصرعه الله
فوقاه الله شر ما مکر و فوقاه الله سیئات ما مکروا

بن محراق نصب علی عطف علی محمد دینار وقرئ قوله حاجد اللهد بسکنا والشمس والقمر حسبانا بنصب الشمس عطفا علی محمد اللهد وسکنا مفعوله الثانی وحسبانا عطف علیه بخلاف القسم الاول فانه لا یعبد ابدا فاضافة مالک معنویة علی ارجح الثالثة اضافة ملکه یعم الیوم الدین لتعظیم له وتخصیص له علی الدنیا وغیره فان نسبة الملک العظیم او الملک لتعظیم الملک والملکة وجهة فضیلة اما ان اوجود اتفق الفعل لتوجه الخلق الی الله اذ هو مناط الفضائل وهو کمال ظهور الحق بحیث یبهر العقول قال لقد کنت فی غفلة من هذا فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید فالیوم نقول ملک ملکا ویقول فرعون الیس لی ملک مصر وهذا لقول الملک لله الواحد القهار وروی ان عیسی مر علی زرع سیر بزرع حضر وسمعه اکارتون فاذن لهم بالرؤیة الکلیة فی الکلمة فاخذوا فی الکلام فجاء الزارع وصاح زرعی وملکی فاذا هی قد حصدت من کثرة اصوات کل بقلة زرعی وملکی فجاء عیسی معجزة عن مخاوره جمیعا فقال للزارع اسمع هذه اصوات المالکین قبلک واعرف ظهور هذه الاصوات امام یوم الاعمال الدنیویة یوم القیمة یوجد اذا السریرة او یطرأ الزمان الماضی وسیر الزمان الحال فی السلف واحدا بعد واحد والولی علی کلیتها ۳ رفع موانع التوجه الی الحق وسقوطها عن الاعتبار وهی زخارف الدنیا من الحسیات والموهومات کالرئاسات والکرامات فلا یشفع جاه ولا یفید سنا احد کما لا یشفع الذی بدم الحیض وحق الخنزر فرز المرتبة والولد والسلطنة غدا کما تر الیوم الخبیث تتنفر وتتبرء منا ولا عجب ذلک فان الملکة واولیاءه الیوم یرون الیوم الخبیث کالخنزیر فی الجنابة فهم یرون حقایقها الغیر الناقصة فان نفعها لیس ذاتیا لها والا لم تتخلف عنها بل جعلها الله مجازا وادوات للنفع کالمجاز والعاریة الا بعد ما تخلص بعض عباده الخواص یوم الدین مع الفقر والاذعان سابقا من علمیة اما بالوضع او بالغلبة بل یصیر له الکل النشأت بتجلی معانی الدین من الاسلام والجزاء والحساب والحکم وغیرها فان الشئون الربوبیة لا تقطعها لما فی شئ من العوالم غایة الامر انها فی کل عالم بحسبه فالدین یعم الاسلام ثابتة فی کل عالم وهو مالکه وسعطیه مدده والجزء علیه

مبنی الجزاء ثابت فی الدنیا والبرزخ ایضا الا ان الجزاء فی الدنیا من سنخ المتاع الباطل
یوم القیمة للکفار اذهبتم طیباتکم فی الحیوة الدنیا واستمتعتم بها وقال ورضوا
بالحیوة الدنیا واطمانوا بها ای بدل الاخرة وهذا لمن یسیر لذة الاخرة من خلاق
واما للمومنین فجزاء حسناتهم فی الدنیا التوفیق والاهداد لحسنات اخر وجزاء
سیئاتهم الغفران وعدم الافاضة فاخیر یجزا اخیر والشر یدعوا الاشر وافوک
کل شان فباطنه الملک له ﷺ عن ظاهره ارایاظر ملکا لعدم التوحش ویوم القیمة
ای عالم البرزخ کما مر عبارة عن باطن کل شیء فینبغی تخصیص الملکیة بیوم القیمة
ومن وفق له وتحرت له الاسباب فتحقق بالباطن وشاهد ملکیته الان ایضا
کما یشاهد للعموم یوم القیمة فحاسب نفسه قبل ان یحاسب فقد فاتت غایته
الخاصة وحصل له یوم الدین للدین الملکیة الحقیقیة وفتت فی غیر یوم الدین و
ان اردت بیوم الدین خصوص القیامة الکبری فانها ظهور السر لعدم فتخصیص الملکیة
به انما هو لشعور العموم بعارضی الاشهاد وکیفما کان ففرق بین ملکیته یوم
القیمة وملکیته فی غیره بالظهور والاخفاء کما مر الان للیوم القیمة قیام خاصة وعامة وصغری
وکبری ووسطی وستقادم الاخبار المتواترة ان المتحقق بالقیمة ههنا والاشتغال
بمحاسبة النفس وحسابها وتوبیخها والعبور بها صراط الولایة مسقط لاهوال یوم
القیمة الکبری وهذه الاخبار عمومات مثل مرارة الدنیا حلاوة الاخرة ومثل للراحة بعد
بین خوفین وللامنین فان خافنی فی الدنیا امنته فی الاخرة الحدیث وخصوصات
مثل حاسبوا قبل ان تحاسبوا وزنوا قبل ان توزنوا وکل عین باکیة یوم القیمة الا
عینان الخبر وفی اخبار القبر نم قریر العین نوم الشاب الناسع وفی اخبار
مرخواص هذه الامة ان سبعین الفا منهم یدخلون الجنة بغیر حساب وغیر ذلک حاملین
علی امکان التجرید مقاسات شدائد القیمة الکبری ورؤیته ماقیها ههنا وهو قیامة صغری
وفی خبر زید بن حارثة تصریح برؤیته الی الجنة فیها واهل النار فیها مع انه وهم
الخاصة للدنیا فی حصر مالکیة یوم الدین به الظاهر من الاخبار هو من الذکر فی مقام
المدح ما تواتر فی الاخبار من کون ال محمد قسیم الجنة والنار وما فی الزیارة

الرجیم

الرجیم یقول انا سالمکم واسلمکم فیا لیکم التفویض وعلیکم التفویض فلیحذر المسیئ
ولیشفق المریض بل ورد بذلک الشیعتهم فی المستفیضة منها ما عن الباقر ان
المومن لیفوض الیه یوم القیمة فیصنع ما شاء فسئله جابر الجعفی عنه فی کتاب
الله فی قوله ما یشاؤن فیها ولدینا مزید فقال یشاؤن الیه ویریدونه والمزید
من الله ما لا عین رات ثم قال یا جابر والله ستعلن بعد قلیل فی حاجة والله لتطلبنه
وانا له لشرته اما انه لیجلد فی النار غیره المومن فیقول یا مومن الست فعلت کذا
وکذا فیستحیی منه فینقذه من النار ﷺ للدین غیره ﷺ غیر مستقر فی هذه الافعال
بل یفعلها باذنه ومن قبله کما هو معنی التفویض ولیس لفقره ﷺ فی هذه الافعال
الا وساطته بل هذا حکمة لعموم الفیض اذ لا یقبل کل محل الفیض بلا وساطة وشرف
للمومن واستیان بلدنا اما انه کما هو احد وجوه نسبة المومن بالمومن عاما فی
الاخبار ومع ذلک فلیس التفویض بطور العزل بان یکون ﷺ بعد ما فوض معزولا
بل هو معهم بالقیومیة ورقیب مزورانهم ومحیط بهم ویفعلهم فهم یفعلون بالتبع
لله لا بذواتهم ولا لانفسهم ولا حول ولا قوة الا بالله والیه یرجع الامور

قال اياك نعبد وايّاك نستعين يعنى تو را بپرستم خدايا نه غير تو را و تو را
يارى بطلبم در هر كارى نه غير تو را فيه التفات عن الغيبة والحكاية الى الحضور
والعناية اشهادا بالعيان لما ثبت بالبرهان وايّاكَ الى ان الموصوف كما ذكر
لا يغيب عن شيئ والى ان حقيقة العبادة والاستعانة تقتضى الشهود التام فكيف
نعبد ربّا لم نره والى ان معرفته كما ذكر من الاوصاف مفتاح الحضور لديه واذن
الدخول اليه كما قيل المعرفة بذر المشاهدة والى انه ۳ وانكان ربّا رحيما وملكا
قهّارا لكنه ۳ فى الكونيات كالمسبق سابقه من المربوب والمأمور بالتشريعيات
فسبق العبادة والاستعانة منه فلا يستتم لطفه ولا يستدع قهره الا بالعبادة
والاستعانة فمن لم يعبده ويستعنه ماروى من رحيق رحمته وماشيع من موائد بوقعته
وما بقى من سطوات سلطنته وانكانت حياضه مترعة وموائده مدّة وقهره
ماموثة لكنه جعل لكلّ شيئ سببا وشركا وهو عند شرطه ان ربك لبالمرصاد
وفى لسانه فى تجريد ذاته الى لسان عبده تشريفا للعبد وتعظيما للامر بالعبادة وفيها
الى انه ۳ لا يعبد مالم يرخص ولا يوثق اليه مالم يات الى عبده منه النبى والكتب
ومن جهة الانجذاب او الصفات واحد وهو الدال بقطع النظر عن كون التحميد ايضا من

لسان العبد

لسان العبد ونفس الالتفات فى فنون البلاغة يزيد الكلام حسنا ورشاقة الا انه
قد يورث الطائف اخر كما اشرت الى بعضها وسيأتى البقية فى النكات انشاء الله فى
كلام المزارق اله كما ضالة لا تخلو عن الحكم الكثيرة لا نهايا ثاره ۳ والله ولى التوفيق

المؤثر ولنورد هنا خمسة فصول فى بيان الالفاظ الثلثة وجهة تقديم المعمول والنكات

الفصل الاول فى اياك فنقول هو واخواته كلمة وضعت
او كلتان وعلى هو مجموعة ضمير او حرفه الدال او الثانى او كلاهما فهو ضميران مكرران
فنقول اقول ان الضمير جزئه الثانى اعنى الهاء والكاف والياء وما يقترن بها
وهى كانت ضمائر منفصلة فاذا اريد بها فصالها توصل بكلمة اياه من لفظ مضمر يسير
بسلم اللسان فوصل بها عماد المتكلم ولعله المراد مما عن الجوهرى ان اياه اسم مبهم
يتصل به جميع المضمرات المتصلة للنصب وشذ عن ق ۳ ان اياه ضمير نصب والمتصل
حروف زيدت توكيدا وتدل على الغيبة والخطاب والتكلم والتثنية والجمع فلا محل لها
من الاعراب كالكاف فى اراءيتك وايّاكما واياكم ولقبح التاءات بعد اراءيتنا
الاثم فانها لمحض التاكيد اذ لو كانت ضمير المفعول لزم عطف الاسم على الاسم فى
المقام الجمع بين ضمير الفاعل والمفعول لمخاطب واحد وهو مما لم يعد من افصح الكلام
تطلب مفعولين او ثلثة نحو اراءيتك معذبى بنار ك فالكاف مفعول اول ومعذبى
بصيغة اسم الفاعل ثانى وترى بالبناء للفاعل مبنى تعلم فانه اذا لم يكن بمعنى العلم
ليس من افعال القلوب كما فى اراءيتك يعنى ايا سيدا نى خود ترا عذاب كننده
يعنى ايا اراده عذابم دارى او بالبناء للمفعول من الدراية بمعنى الاعلام فالمستتر
للنائب كان مفعولا اول وصار ثانيا عن الفاعل والكاف ومعذبى مفعوله الثانى بيان
يعنى ايا مى بينى ترا كه چون تو خدا ترا معذب بنار باشد وهذا القول محكى عن سيبويه
والاخفش والزمخشرى وقد يقال ان اياك اسم للضمير المنصوب وما ادرى معناه
فان الاسم اما ظاهر او مضمر وليس ضمائر الضمير ۳ ان الجمع كلمة واحدة ضمير نصب
لانه يستعمل مكررا والمدار على هذه التكلفات وللمرجح للضمير ية لبعض على البعض
الاخر او على الكل ع ما عن المبرد من ان اياك اسم مبهم اضيف الى الضمائر المتصلة

بعبده كما ضاف كل بعض فى موضع الخفض والاضافة اليا الى الضمير الثانى اذا
كما حكاه الخليل عن العرب اذا بلغ الرجل الستين فاياه واياها الثواب اى فليجتنب من جاوز
المئة اياه وقيل ان اياه اسم بمعنى نفس المضاف الى الاعيان والاشخاص
نحو قولهم ١١١١ اهلم فانى نفسك فاياك بغيبة يعنى نفسك بعبد واول النفس بعد
لتاكيد ما اضيف اليه وبيان انه المراد لا غير فكان مراده ان اياه اضيا للتاكيد فحذفت
حصر وقيل ان اياه ضمير اضيف الى الضمير وهو ربط وقيل انه اسم ظاهر لازم الاضافة
كسبحان وغيره ابن درستويه انه متوسط بين الظاهر والضمير كاسم الاشارة وقيل انه اسم
مشتق من اوى يأوى اذا وصله او يا كفيا فقلبت الواو ياء واد غمت فى الياء فصار
وسكون اولها وعن ق ان فى اياء ست لغات بكسر الهمزة وفتحها وقلبها فى حالتيها
ياء وواوا وقرئ فى الآية اربع منها وهى الاول لكن بغير الهمزة فى الشواذ

الفصل الثانى فى لفظ العبد وذكر العبادة ومعانى الطاعة قال ٣ ان
للعبد والشيطان ٢ الدعاء يجب فتر قولك ان الذين يستكبرون عن عبادتى ٣
التوحيد قال ٤ اعبد والله ولا تشركوا به شيئا ٤ الكرامة قال ٥ اجانم الطائى اراى
المال عندنا باخلين بعبد ١ اى مكرما ٥ الذلة وقيد انه اهل الباب بسائر المعانى
متفرقة عليه الا الكراهة وعن ق انه من الاضداد يقال طريق معبد بالتشديد
اى مذلل مقروع بكثرة وطى السائرة وفلان معبد اى مكرم عن التجريد قال الله
يجوز البجادى كالبعير المعبد اى المجرد وحكاه عن ابن السكيت ان العابد هو المجرد
فكانه جعله اصدر الباب ٧ الغضب كما ٦ ضربت عاتقه ٤ انه قيد ١ انت احرار
لوجه الله اعتقت عثمان اعانت عاتقه فعبد وضمد اى غضب واشتد غيظه ٨ الشدة
لنسج الثوب يقال ثوب جيد عبدة اذا كان فى غاية الصفاقة وقوة النسج ٩
ما تحمل العنان من البعير معبد اذا طا بالقطران ١٠ التكليف بالامر والنهى يقال
اعبدته واعتبدته اى اتخذته عبدا ومنه الحديث ثلثة انا خصمهم يوم رجل اعتبد
محررا وفى رواية اعبد محررا وهو ان يعتقه ثم يعتقله فيتخذه كرها او ياخذ حرا

فيرقه

المقرون ومن هذا المعنى اشتق لفظ العبودية والمعبود واما العبادة فكانه بحسب غلبة
الطاعة في وقت ولو لم يطع في غير هذا الوقت وظني ان المصادر قد اشتق
من هذا المعنى كلها هو دار الله تعالى المتقدمة ان يكون معناها مشتقا للثابتا و
العبودية امر ثابت واعلم ان العبد يجمع على عبيد وعباد واعبد وعبدان
وعبدا بالمد والقصر كما في حديث عتق هؤلاء قد ثارت معهم عبدانكم وفي دعاء
الاستفتاح هؤلاء عبدك بفنائك حرمك وحديث عامر بن الطفيل انه قال للنبي ص
ما هذه العبدا حولك يا محمد اراد فقراء اهل الصفة وكانوا يقولون اتبعه الارذلون
كذا قال ابن الاثير **بتبصرة** قد اصطلح اهل الملل على اطلاق العبادة على خضوع
لطاعة الله تعالى في امره ونهيه وكلف بعضهم في تعريف هذه العبادة المصطلح بوجوه
محدودة مستغنى عنها بشهرتها ومعلوميتها للكل مصداق آنها سياسة للنفس على
تحمل مشاق في الطاعة فاعترض بخروج عبادة الملكة عنه اذ ليست شاقة عليهم
في الاخبار انها خفائهم ورقتهم واقول ليس فيه انحصار لطاعة الله عز وجل الاشارة اليها
فهو تعريف بالاعم الاغلب ولعله اشار بلفظ النفس الى ما منه ان طاعة غيره تعالى لا يكون
مخالفا للنفس ومربوطا اذ طاعة العبد والولد والاجير للسيد والوالدين والمستاجر طبعا
لقسم ٢ انها طاعة للمعبود وفيه ان اريد بالمعبود موتم فهو تغيير اللفظ لا تعريف
وان اريد الاعم فهو شنيع ٣ قال الطيبي والبيضاوي والصدر الشيرازي وغيرهم من
انها الخضوع التام مع التعظيم ولا يستحق ذلك الا باصول النعم وعظمها هو الوجود
والرزق عما لا يحيد عليه غيره ٤ فيختص به وغيره يستحق الشكر والمدح والطاعة من حيث
الخضوع الغير التام واقول ينقض طرده بصلوة صحيح عن قلب غافل عن معنى الخضوع
اذ للعبرة في النية الالقربة وقصدا لم يستلزم قصدا الخضوع فضلا عن التام فورد الصلوة
عبادة مع انها خارجة عن هذا الحد وعكسه بعبادة الكفار لالهتهم وتعظيمهم للسلطان
عن قلب حاضر بخضوع تام اخذ بمجامع قلبك مع انه يستفاد من الاخبار عدم تحقق
صدق العبادة على الخضوع التام الذي كما لها فان لها درجات مشككة فهو
المشرع على ما عبدتم حق عبادته اكبر والعباد عن الصلوة قال العباد ثلثة قوم عبدوا

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا الهنا يقول عباس ابن اسمعيل ابن محمد ابن معصوم القزويني اعلم
ان كل شيء افات وتخليصه موقوف على العلم بوجوه افاته ومعالجتها وفيما
وهنا نذكر بعونه افات العقايد الدينيه فاول ما يلزم العقل الاعتقاد به هو الاعتقاد
بوجود تام بسيط غير متناه ازلا وابدا غني عن غيره ذاتا وفعلا مفيض لوجود ات غيره
وهو المسمى بالصانع والاعتقاد عمدته اثبات الصانع وله حجج فان احداها ان تقع فيها
الاذعان الاولى ان يقال ان الصانع احد الموضوعات الشخصيه الخارجيه التي هي عبارة
عنا وسمع وبالجمله يكون ان يحيط بها علما كما قال جماعة من الوثنيه ودفع هذه كلفة توجد
سبعة مبتنيه اكثرها على تركب الموجودات وهو يقتضي الاول ان كلا من الموجودات
مركب اما ذهنا واما خارجا والمركب يكون صانعا للتوقف وافتقاره الى الاجزاء والصانع
غني عن غيره والثاني ان وجود المركب من حيث انه مركب سبوق بوجود الاجزاء من حيث
انها اجزاء فيلزم محظوران الاول تناهي وجود الصانع ازلا الثاني وجوده بعد
عدمه وهو مخل لحدوث الثالث احقيته السابق بكونه صانعا من المسبوق الرابع
كونه فاقد الوجود في مرتبة الاجزاء فهو ناقص لا تام والثالث ان كونه مركب صانعا
متصور بوجوه وكلها باطله الاول ان يكون بمجموع اجزائه صانعا فيصير الصانع متعددا
وقد فرض الخصم وحدته على ان تكثر الصانع باطل بادلة وحدته كما سياتي انشاء الله
الثاني ان يكون بانضمامه وهيئته التركيبه صانعا وهو عرض يحتاج الى المحل الثالث
ان يكون جزء الذي به لا شيء اك من مجموع الجبيد والقريب صانعا فيلزم كون ما

يتركب

٧ كيف يكون صانعا الخ

ليس كذلك هذا الجزء صانعا فيكون كل الاشياء صانعا فلا يبقى مصنوع حتى تفتقر الى اثبات
الصانع الرابع ان يكون جزئه الذي به الامتياز اعني الفصل القريب صانعا وهو متقوم
بالجنس ومفتقر اليه وموجود بوجوده فيحتاج اولا منه بالصانعيه الخامس ان يكون
كل جزء منه بقيد الانضمام بالجزء الاخر صانعا فيلزم محظورات اعدم كونه بذاته
صانعا فان الانضمام اعتباري والاعتباري خارج عن الذات ٢ كونها صانعيته
مشروطا معللا لا مقوما ٣ توقف صانعية الصانع على اعتباري للزم وجوده
متاصلا ٤ كون الشيء الواحد صانعا ومصنوعا واجبا وممكنا فان كل جزء بذاته
مركب مصنوع وبقيد الانضمام واجب صانع ٥ حدوث الصانعيته لم يحتاج الى
محدث والرابع ان الصانع مفيض لوجود كل ما سواه فلا بد ان يكون موجودا قبل ما
سواه ومن جملة ما سواه المركب من حيث انه مركب اجزائه وهي سابقة في التحقق
والوجود على المركب ولو سبقا ذهنيا فحين وجودها المركب معدوم فكيف
يوجدها والخامس انا نرى كلا من الموضوعات الخارجيه في حيز من غيره فهو في حد
وغيره في حد اذ كل واجد ما يفقده الاخر وبالعكس وكل محدود بالاخر فاحر كل
اول الاخر والصانع الموجد لا بد ان يكون محيطا فاهرا لا تفلت منه شيء ولا يفقد
شيئا ولا يفقده حد ومكان فلا يؤثر الشيء في الذي منه في حد والسادس ان
كل الموضوعات محل الحوادث والتغيرات ولو بالحركات كالفلكيات ولا شيء من محل
الحوادث بواجب الوجود لان كلا من الحوادث ان كان مقتضى ذات هذا الواجب
فلا بد ان لا يزول منه ولا يتغير ولا يختلف حادث اخر ضده وان كان بمؤثر اخر

خير ات الواجب فهو خير الواجب البتة اذ قد فرضنا الواجب ولا يكون اذ بد من واحد
فهو ايضا محتاج الا المؤثر وهكذا فيتسلسل وايضا الحوادث اعم من ذاتها والعرض
موجود مع محله بوجود واحد اذ لا وجود للعرض مستقلا فيلزم ان يكون الوجود الواحد
واجبا وممكنا وهو جمع المتضدين وهو محال اذ الحوادث غير الصانع بل هو مصنوع ممكن
لان المقرر ان محلها صانع السابع انا اذا بينا ان الصانع واحد من الموضوعات
الخارجية فمعين كل منها ان يحتج بلا مرجح اذ ليس امتياز كل منها من الاخر يحتاج يقتضي
الصانعية على ان امتياز بالامتياز مشترك او مفتاب به فصانعيته كل يستلزم صانعية
مشابهه وليس شيء منها بالولى من الاخر واعلم ان هذه الوجوه والوجوه الاتية في قرة
الافات التالية في الواقع بيان للصفات السلبية للواجب تعالى والافة الثانية شبهة الثنوية
وهم الكفار المجوسية وابتاعهم وهم اقوى الكفرة دليلا واشدهم طبقة الكهان وهم الطبقة
الثانية من السلاطين كلهم يقلدونهم الذين اخترعوا في زمانه هذا المذهب وقد
صعب على الحكماء المحققة جواب شبهتهم وتقرير شبهتهم اجمالا انا نرى الموجودات تنقسم
منقسما بتنافيين الخير والشر لا يجتمعان ولا يرتفعان ولا يكون صدورهما من مبدء
واحد وهو الذات المقدسة لانه خير محض فلا يصدر منه غير الخير لان
معطي الشيء لا يمكن ان لا يكون فاقدا وهو تعالى فاقد الشر رأسا فلا يكون معطي الشر به
على ان الواحد لا يصدر منه الا واحد بالبرهان الاتي فاصدره منه تعالى اولا خير و
الصادر من الصادر الاول ايضا خير لانه خير وهكذا الى المادیات السفلیه فلا بد ان
يصدر الشر ورد من مبدء اخر وهو المسمى بالظلمة واهرمن كما انه تعالى مسمى بنور وبزدان

فنقول

نبذا وكونهم اضعف حتى قيل ان ظلمهم الى سبعين فرقة والظلم من الرؤساء والسلاطين

فقبل ان اهرمن ايضا قديم موجود بذاته وقبل انه تعالى اوجده فذا نه غفلة او سنة
او نوم فصار مبدءا للشر ورد وقبل انه تعالى الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا والجملة فهم مقرون
بالحق كاملين بجر بعض هذه الموصوفات كما نعتقده الا انهم انه لا يوجد منه بل الشر كله
شيئا لمبدئية الشر ورد فمنشا شبهتهم الشر ورد وهذا ايضا من شرية الشر ورد في
الجواب وجوه الاول ما قاله الحكماء قديما وحديثا من انكار الشر المطلق فلا شر
خالصا في العالم بل كل شر فيه جهات خير يه بها يلحق بالخيرات والشر هو العدم والشر ورد
عدميا اي شريتهما من جهة عدميتهما وفقدها بعض جهات الوجود وكل ما فيه وجود
كله خير وليس في الوجود الا الخير والثاني عن المحقق الطوسي قدس سره من ان الصادر
من الله تعالى هو الوجود وهو خير كله والموجودات بحسب ماهياتها منها خير وشر
شر فالشر من جهة صدوره منه تعالى خير ومن جهة نفسه شر فالشر يصدر منه
بعنوان الخيرية لا بعنوان الشرية والثالث ما قاله بعض المحققين من ان الالتزام
بعدم صدور الشر من خير محض تذهم بجعله تعالى من قبيل العقل فلا يصدر منه
الا ما يناسبه وهذا تعيين وتقييد لذاته الاقدس لا بل فوق طور العقل
عالم الاطلاق والاتناء اجل من التقييد بشيء وفعل وهو حقيقة الوجود والذات
المقدسة وهو الله تعالى وهو على كل شيء قدير والشر ايضا شيء وهو قادر على كل
فياض على كل حكيم على كل فاعل فهو فوق قدرته وفيضه وعالم يفعل فهو بحكمته البالغة
فلا يجوز شيء لانه لا يفعل بالمناسبة بل انما يفعل بالقدرة فالمناسب وغيره عنده
سواء فلو لم يخلق الشر فهو مانع للفياض فان الماهيات الشريه ايضا طلبت الاستعداد

تستند على الوجود فلو لم يوجدها لم تكن عليه حجة ولم يكن لاحد عليه حجة فيغلب له الحجة بالغلبة
على كل شئ فيغلب ان الصانع لا احاطة الناس لا يمكن ان يكون مغلوبا على امره ولا على
وسلطنته يقتضي وجود اللزوم وجود الشرور فيلا الخيرات والا لبطلت الحكمة والغائية
الاسباب ولم يتبين ولم يتفرع الخيرات ولم يتعين لحدود والدرجات ولم يقع
كل ذي حق لحقه فيفسد النظام ولا يصلح ابدا وهذا هو الشر لا خلق الشرور فهو خالق
الخير والشر بعنوان الشر بل لاجل الخير به وهي الحكم والمصالح في وجوده لا الشر
الخير به كما قاله المحققون ولا تخرجه الحكم عن الشرية كما قاله الحكماء بل الحكم تجعل الشر
خيرا وضلالا وتخرج الافاضات عليه من القبح فان ايجاد الشر بعنوان الشرية والاجل
الشر قبيح لا يفعله تعالى وان كان قادرا عليه لانه عاجز كما النزم الثنوية وفي الحكم ان الشر
يطلق على ثلاث معان كلها صادر عن الله تعالى ما ينفر عنه الطبع كبعض الهيئات و
الافعال ٢ المؤذي كالسباع والسموم والآلات القطع والحرق وهذان وان
كانا من الخيرات لكنهما يسميان عرفا بالشر ٣ ما ليس بحسن واقعي وان لم ينفر عنه
الطبع او لم يؤذ فقبيح واقعي في العقل ينفر عنه ويفساده وهو الجهل وجنوده
وبابه الاخر من المعاني ذمائم الصفات ومن الذوات اعدا الله ثم ونوضيح
هذا الوجه يتوقف على بيان ان فعل الله وتاثيره في الخلق ليس من باب العلية
والمعلولية والمبدئية بنحو اللم كما قاله كل الحكماء وصار من المسلمات بين العقلاء مع كل
ما ذهبت من فعل العلة العلل والمبدء الاول واثبات ان فعله تعالى من باب البيتية
كما اطلق عليه تعالى اسم المسبب عن لا مسبب له ولم يطلق لفظ العلة و

المبدء

والمبدء بنحو اللم واطلاق الحكماء ليس بناء لعدم ابائهم عن الله ثم ولم يحرز علمهم
بالحقايق كما هي حضوريا في معرفة الله الذي احتجب عن العقول بنيانه وتاهت الاوهام
في ادراك ماهيتها اما الخلاق الانبياء والائمة فناط حكمه العقل بالتعبد بقولهم
وتصديق الله اياهم في ضمن المعجزة بل قولهم قول الله اذ ما قالوا الا بالوحي من عنده
وهذا سر توقيفية العبادات واسماء الله تعالى فانك ان ابتدعت اسما او عبادة
من عندك فهو منه به وعبدته بها لعلة غير ما من بها العدم منا ستبهما لحمالة الرقم
وانت تطلب شاء فضرت خاشا وبعبادة اخرى لا شئ من دعائنا وعبادتنا
لائقام محمل الا بلا شبهة فلا نقدر على ما يليق به لكن اذا انتظرنا البلوغ من عنده
وعملنا به فقد امتثلنا امره وان ما عبدناه حق عبادته وان لم ننتظر فعلنا ما رأينا فلا ايام
عبدنا ولا امره امتثلنا ولا شئ اعتدنا فله الحجة علينا وكل ذلك اذا لم يقصد الجاهل
ما ابتدعه في الدين ولم يات بما يقصد انه من الدين وهو ليس من الدين والا
فهو بدعة محرمة بلا شبهة وبما ذكرنا ظهر ان مسئلة توقيفية العبادات والاسماء
غير مسئلة تحريم البدعة ولذا حولف فيها وفي ان اخترعت عبادة او اسماء
فعلى القول بالتوقف لا يصح ان يصور بها النوعية عباده ولا اسماء الله تعالى
فلا تستحق بصورتهما ثوابا وان كانا باخترائهما عبادة او اسماء فتستحق الثواب
حينئذ الاجزاء لا من جهة التركيب اولم يكونا باخترائهما ايضا كذلك فلا تستحق اصلا
وعلى اي حال فان اتيت بهما بلا نية الورود من الشرع فلا اثم عليك البتة اذا لم
يبلغ تحريمهما في من الشرع واما ان اتيت بهما بنية الورود مع علمك بعدم

ادخالا الذين فموا هاته بالشرح وتضييع واهنا دلدوهو امر عظيم الكبائر وعليك
وزد من اغتر بهما الى يوم القيمة بل الشبهة تدليج وانما قلنا ان توضيح هذا الحق
يتوقف على نفي العلية واثبات السببية لان منشاء شبهة القوم هو العلية اذ لم
يدليل الا ان العقل صدر من الله تعالى بلا شبهة وهو جزالبة فلا بد صدر منه الشر حتى
يكون من الله بواسطة ولا يصدر منه ايضا بلا واسطة لان الواحد لا يصدر منه الا
الواحد كما هو المسلم وهذا اعني عدم صدور اكثر من واحد من الواحد مبتنى على
العلية واما على السببية فلا يلزم وحدة الصادر لانه تعالى اخر محض وليس فيه
جهة الشر فكيف يصدر منه الشر وهذا ايضا مبتنى على العلية اذ فيها لا بد
من المناسبة كما سياتي فالعلة محتوية على جهة المعلول وهذه الجهة مصححة العلية
بل المعلول لتفصيل وجودا العلة وسرها الذي ظهر بعد ما كان مختفيا فيه كحرارة
الحديدية بعلة النار والله تعالى اجل من ان يكون فيه شئ من الخلق والخلق اذل
من ان يبلغ الحق وفي الاخبار لا منه في الخلق شئ ولا من الخلق فيه شئ وهو
غير كل شئ وكل شئ غيره لا انه في حد ولا شيا في حد بل انه هو وليس غيره شئ
فبعونه نقول كل ما يستدل به الفاعل فعله ثلاثة انحاء اما منه او بواسطة او
حاصل منه او قائم به او صادر عنه فالاول هو العلية والفاعل علة والمفعول
معلول والعلية لوازم ثلاثة الاول انه لا يتخلف المعلول عن علته التامة لانه لازمها فكلما توجد
العلة فالمعلول معها وان تاخر عنها ذاتا بحكم العلية لكن لا يجب التاخر الا تفكك في الوجود بحكم الملازمة فالعلية تقتضي التاخر الذاتي وهو المسمى

بالحدوث الذاتي والملازمة تقتضي عدم الانفكاك في الوجود ثم انه لا
بد من مناسبة بينهما والا لم يكن غير كل منهما او طرف منه بالاخر كما سمعت فالعلة بالمن
المعلول وقبضه واجماله وكله والمعلول اظهارها وبسطها وتفصيلها وتشخصها منها
الثالث انه لا بد صدور المعلول من علته ملابسة النار اصلا لانها علة الحرارة
ولا يحرق الماء ابدا لانه علة البرودة الرابع انه لا يمكن تاثير اكثر من علة واحدة في
معلول واحد للزوم تحصيل الحاصل والثاني والثالث اعني بهما
السببية الا ان بهما اذا ترتب المسبب على السبب ترتبا مثل القهري كتذكر خاطرك
من كلام احد او عقله فانه للسبب وهو المذكر لخاطرك لكن لا بطور العلية
ولا بطور الاختيار بلا واسطة ومعنى هذا من ان يكون الفاعل موجبا
ومحدثا لهذا الفعل وليس السببية لوازم العلية فيجوز التخلف ولا يشترط المناسبة
فيؤثر ضد المسبب ايضا ويمكن تداخل الاسباب على مسبب واحد فاعلم انه لو كان
ايجاد الله تعالى لخلقه بطور العلية لزم مفاسد كلية اولها قدم العالم وهو قال الحديث
القدسي خبر مجدد اذ لا يصدق انه كان الله ولم يكن معه شئ ولا يصور وجوده تعالى
وليس لخلق الثانية عدم فهو ثم على افناء العالم ولا شيا من اخباره اذ علة
الوجود لا يصير علة العدم الثالثة كونه موجبا لا مختارا اذ المختار يتخلف عنه فعله
بان يختار الترك الرابعة ابطال التكليف لزوم الجبر في افعال العباد لان العبد
فعله ممكن والممكن معلوله تعالى لا يتخلف عنه لخاسته انقطاع الوجاء والمدد
والدها لا اختصاصها بالمختار في فعله فلا معنى للوجاء من النار او دعائها او

بقي الغائبة

واعلم ان العلة تجب ان
تسبق معلولها حقيقة فلا تترامن
معلولها تخلف عنها فان
صح توجيه لكن تخصيصه
منه سبحانه وتعالى

احتمال بدائها لان لا تحرق الشكلة اجلال الشفاعة السابقة عدم الحد بحق في خوفه
ومحبته مع ان لجنة لمن خشي ربه ومن خافه في الدنيا امن في الاخرة وبالعكس
ومعطى الناس يفعل بحبتهم لله تم والخوف من النار او محبتها مثلا لا ينفع في
احراقها وكذا عكسه ولا يرد ما لا يكون من باب التبعيض فيشهد له مضاف
الافساد هذه المفاسد انا نحن صفات الخلق كلها مقابلة لصفات الحق تم بحيث لا
مناسبة اصلا بحدوثهم مسبب من قدمهم وفقرهم من غناه وهكذا فكيف يكون
الفقير الحادث المجاهل معلولا للغني القديم العليم فانه محال فقد ان المناسبة مغايرة
تامة ولذا قالوا ان لخلق اعيان تنزيهية وتنزيهات عينية له تعالى فكل ما في الخلق
دليل على انه برئ منه فيستدل بخبرهم على قدرته وجوده وتم على قدمه وجوده
وبقائهم تم على ان لا حد له ولا نهاية وهكذا كما في قضاعيف الاخبار والخطب في
المعتبرة ان التوحيد ان لا تجوز عليه ما يجوز عليك وقالوا ان لخلق بعد تم الكلام
في انهم تنزيهات الحق تعالى اربعة اصناف الاول المناقصون الارذلون الذين ليس
لهم كمال وخيرية وهم الاشرار فليس لهم من كمالات اليه شئ ولا اية بل أنتيتهم تم
ولا تم عليه انما هو من باب المغايرة التامة ولذا يسمون اعداء الله وهم مظاهر
جلال الله وقهره ومظاهر اسمه المبرح وعالمهم عالم سجين الله تم الثاني المتنعمون
بنعمته تعالى من الاخيار وهم مظاهر جماله ولطفه ومظاهر اسمه الشكور وعالمهم عالم
الجنة الله ولا شئ من الاشرار كلا وهم منعم ففيه جهة حمد ولذا عقب التسبيح بالحمد في
اهل الاذكار وفي الابرار يسبح بحمده لكن ليس كل منعم بشرط التسبيح ليستلزم الحمد

لا يغفل

ولا يغفل عنه ولا يحمد لا يستلزم بل ينفك عنه الشاكل الكاملون بكمالات محدودة
متناهية ذوالصفات العالية بدرجات وبراتب كالعلماء بمراتبهم في العلم والكاملين
بدرجاتهم في العبادة والراحمين باختلاف فيهم في الرحمة وبالجملة كالانبياء والاولياء
باختلاف فيهم في درجات الكمال فيهم بحمد ودكالانعام وبخاياها شواهد وسعه كالآت
وان لا نهاية لها فيهم اذ لم التوحيد اذ لو كان تعالى اكثر من واحد لزم تحديد بكمالات
كل بالامر بعدم النهاية لستلزم الرحمة وهم مظاهر تفاصيله ومظاهر اسم لا الله الا الله
فان المعبود لا بد ان يكون غير متناهي الكمال وهذا الصنف لا يكون الا من العقلاء
من الموجودات كالانس والملك الرابع المتكلمين بكمالات لا نهاية لها نظر الامكان
وان كان متناهية بالنظر الى الواجب تم لكن العقل يعجز عن تحديدها مرتبة وهم آل محمد
فهم بعدهم فاتيات كالانعام بدلون على انه تم فوق ذلك واكبر من كل كبير لتقدسهم
اياه وعبادتهم فلولا هم ما عرف الله ولولا عبادتهم ما عبد الله بل هم صاروا معبودين
اذ فهم شواهد المعبودية كما في الاخبار ان الملائكة اذا رأتهم حسبتهم الها فكبرت
الملائكة وعلموا ان الله تم فوق كل ذلك ولهذا قالوا انه تم فوق ما انتنا هي بما
لا يتناهى فهم تم مظاهر الحد وسببه وعالمهم الله اكبر فما قدرت وجود الخلق على
القول بالعلية من رشحات وجود الحق واما على القول بالسببية فمن اين جاء وجود
الخلق قلت الجواب ان الماهية اصلية والوجود لها بمنزلة الصورة التوءمية وكانا مكونا
فيها كون الفعل في القوة والصورة في المادة اذ الماهية لا كيانها قابلية مستعدة
للوجود لكن ليس لها بالفعل ومعنى سببيته تم اخراج الماهية من القوة الى الفعل

بان اخرجها اولا من الامكان الى حضرة العلم فصارت معلومة وهذه المعلومية نوع
تحقق لها ودليل على كمون الوجود في نفسها فان القابل الشيء يخرج اليه بالتدريج
وفي كل رتبة يظهر من هذا الشيء رتبة حتى يستكمل ولذا الحق في كلا اضاف على حضرة
العلم الهندسة الاولى والهندسة معرب اندازه والشيء المتهندس نوع تحقق في
عالم الهندسة حتى يقال انه هو ثم اخرجها ثم من العلم الى الخارج اي الخارج من العلم
وهذا منتهى فعليه قوة الماهية واسم الوجود فمعنى ايجاده ثم مباشرة فعليه قوة المكن
فان صاحب القوة قد يقدر على ان يخرج نفسه من القوة كالانسان مثلا بالنسبة الى
كماله وقد يقهر فلا بد ان يباشر فعليه قوى غيره كالجمادات والنباتات فالنحاس مثلا
فيه صورة القدرة بالقوة والحيوان فيها صورة الشجر لكن لا يتصور ان يفعل نفسها بل الانسان
يباشر تصوير هما وهذا لحق يمثل لزيادة البصيرة لا لشبهة في الحقيقة فافرض ماهيات
الامكان كالقابل العاجز فاستدعت بلسان قابليتها وعجزها من الله القادر القاهر الذي
كماله بالفعل من نفسه ان يباشر اخراج قوى ما الى الفعل بايجاب صنوفهم واعطاها
ما استحقوها لكن بنوع امر به وقاهر به لا تتصوره افوقها وهو ان اوجدها وخلقها بانفسها
بان جعل الانفس امرة قاهرة على انفسها فتصرف فيها بانفسها مثلا انا امرت نفسي
الامر ضع فتارة تسيله وتذهبه وهذا يفيد على كل احد وتارة تحكم على نفسه بان
تقول تعالى فتعطيه قوة المشي فتجيء نفسه وكذلك هذا نقلد بطورا كل فلا تقدر عليه
الا الانبياء والاولياء وايجاده ثم من هذا القبيل وهو منتهى القدرة والشاهد على
ذلك قوله ثم اذا قال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين والمراد الاتيان

الانشاء الوجود وعرضية الشهود وقوله كن فيكون الذي يكون في الاباء والابناء
مثل قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فعبر عن الشيء قبل وجوده
بضمير المخاطب كن واسند التكوين اليه فقال فيكون وايضا جعله اولا مستعلق
الارادة وكان ذلك دليلا على ان الماهيات قبل انشاء الامكان وبعد اراد التقدير و
شيئا شيئا فشيئا حتى يصير تمام فعليتها وهو الوجود الخارجي وهي في كل تقدير وتحقق قابل
لنوع من الخطاب ونوع من الاثار واول نموها ان يصير معلوما ثم يصير مرادا ثم يصير مقدرا
ثم يصير موجلا ثم يصير مكتوبا في الكتاب ثم يصير مقضيا ثم يصير ممضيا بالممضي هو الوجود
والامضاء هو الوجود كما ورد هذا التفصيل في المستفيضة في كافي وغيره من انه
ليس شيء في السماء والارض الا وهو يعلم اشياء العلم والارادة والاجل والكتاب
التقدير والقضاء والامضاء وبالجملة صيرورة الماهية موجودا بعد ما لم يكن موجودا
يقتضي على اربعة اوجه فلنظر ايها يليق باحترازه ثم الاول ان يسبق فيها وجود
من عليها فيخرج الواقع عليها المتنازله وهذا معتقد فاطبة الحكماء فانهم الذين اوجدوا الماهيات
وقالوا ان وجودها شجرة من بحر وجوده ثم نزلت في حياض الماهيات فتعينت بتعينها
فصارا وكلا معقلا ثم تنزل العقل فصار نفسا وهي تنزلت فصارت طبعا لا بمعنى ازالة
العقل من العقلية وصيرورته نفسا بل لهذا توسع في الوجود فالعقل باق على عقليته
لكن توسع فصار نفسا كتنزل الناذف للحديدة الثاني ان تكتب الماهية وجودا
بجارة موجود اسيل كالحبر المراب الصحيح من اثر ريكة جبريل فانه كأصوره الحروف
وفرعه ايضا فنفس الصورة تكلما اجاوزه يكتب منها الصورة وهذا ايضا مناسب بحال الرقم

للزم الانجاب والاضطرار وعدم القدرة على التغيير والافناء وعدم العالم
ولا يتم اصل من ان يجاوره شئ وان جاوره هو كاشئ فهو معلم اينما كنوا و
كل لا شئ مع الله اتحدا فان المجاورة تقتضي التحديد والاثنينية فان الشئ عالم لبنائه
ويتحد لا يجاوره شئ اصلا فان غير المحدود داخلا مكانا ولا حد من نفسه
حتى يليه شئ اصلا فيجاوره بل هو بكل شئ محيط فالذين كونه ثم مع الخلق ليسوا
كونهم معه ومجاورتهم اياه فان المعية والمجاورة من الطرفين فلنا معيته ومجاورته
ليس كمعية الخلق بعضهم مع بعض حتى يكون من الطرفين بل معيته معية القيومية
فحي تستلزم البينونة لا المجاورة لكن بينونة صفة لا بينونة عزلة فهو الاحد الذي
داخل في الاشياء لا بالممازجة وخارج عنها لا بالمزايلة والمباينة اي ليس حلوله في الاشياء
بمعنى كونه من جنسها او امتزاجه او اتحاده بها فيصير معهم موجودين في وجود واحد
فيدخل شئ منه فيهم وشئ منهم فيه وليس خروجه منهم بالتحديد بان يكون هو شئ
حد وهم شئ حد بل هو محيط بالحدود فلا احد له من لا احد يتبعه حد الحدود ومرجع
انتهائه وجد التناهي فهو واحد الحدود والنهايات لا يعتريه الحد والتناهي
ومعنى مجاورة الخلق معه ان يكون ثم فاعل الخلق وهو ليس بفقد شيئا المشاركة
ان يكون وجود الماهية فعليه قويتها ولم تكن تقدر بنفسها على فعليته قويتها
فكانت معدومة لكن مع استعداد الوجود فباشر فعليتها الحق ثم بان جعل نفسها
اثرا على نفسها وخلقها تنفسها فوجودها وجودا مكانيا متنزلا في حكم العدم
ولهذا ابدا يحتاج الخلق ثم في ابقائه وهذا الوجود غير لابس باسة الواجب حتى يكون

وجوده

واجبا فيعطيه الماهية من عنده ثم فيكون علة بل هو نقص الواجب وكماله ان
يكون فاقدا لانه لامكانه غير الوجوب فوجبان نفقد ان الواجب وهذا خلف
الرابع ان تصير الماهية موجودة الملفا بلبسها مع الوجود الاصيل وهو الحق ثم فان كان
ظهور الشئ بظهور ضده فكان الله كنزا مخفيا اي لم يكن في مقابل كماله نقص
اذ ليس له ضد ولا كماله ضد فعله ثم ليس علما ينافيه الجهل ولا قدرة ينافيها
العجز وهكذا وهذا علم الخلائق وقدرتهم وهو كم اجل من ذلك لكن ظهور
علم ومعرفية لا يكون الا بظهور الجهل ليدل على اصل علة وبظهور مراتب
العلم ليدل على عدم نهاية علمه لكن هذا الظهور ليس بعنوان المضادة والمعارضة
بل بعنوان المقهورية والاحاطة فلما احب ان يعرف ويظهر تجلى بنفسه على
نفسه الاسكان فوجد من قدرته الحدوث ومن قدرته العجز ومن غرة الذل و
غناء الفقر ومن رسوخ علم الجهل ومراتب العلم كان ذلك بطلوع المقابل ليستدل
بنقايص الخلق على كمالاته وغاية الاختبار وجليله اياته فاوجدهم ثم بالتجلي لكل
من الجبروت المشار اليه الوجود ليدل على جميع كمالاته كملا فلو لم يوجد المشار كل
بنقصانه ثم فعلى هذا وجود الكائنات في الواقع مثل السراب في حسبان وجود الحق
ليس بوجود حقيقي وقيضه وبسطه بيده ثم واذا شاء افنى واذا شاء ابقى
ولا يسئل عما يفعل اذ ليس احد في عرضه حتى يسئل عنه فضلا ان يكون احد فوقه
ويتقرر اخي وجه عنوان الخير والشر في الجعل الثاني المسمى بالخلق كما الخير والشر
بالتسوية والتعديل والافق الجعل الاول المسمى بالخلق كما الخير والشر

مطلقة لا تعين فيها بالخيرية والشرية والتجرد والمادية والنفسية والعقلية والجسمية
واما ظهور الاشياء بالتعينات الخارجية انما هو بالجعل الثالث المسمى بالتركيب في
قوله ثم خلقك فعدلك ثم في اى صورة ما شاء ركبك يا انه ان اول ما خلق الله تعالى
الانسان الانه على صورة الحق لا كلية المظهرية واجمعية الاسماء الالهيه فكل شيء
في شان دون شان الانسان فانه ذو الشئون كلها وهو كل يوم هو في شان لانه تعالى
ان يظهر ويتعرف فلا بد ان يتجلى في اول ما خلقه بكل التجليات والشئونات ولا يبقى
من مرتبته وكمالاته اللطيفية والقهرية شيء الا وقد ظهر في اول ما خلقه لان عدم الظهور
التام اما لقصور تم وهو منفي او لعدم المصلحة وهو منفي بقوله في حديث اداه اعرف فان
معرفته لا تحصل بالظهور الناقص لانه كامل والناقص لا يعرف الكامل واما لعدم
قابلية هذا الخلق الاول وهو منفي بالاضافة القابل الكل بتعين وتقيد وانما عدم
القابلية نفرض في المقيد لان المطلق الذي هو ناصية الاشياء ومجمع حدودها او وجد
قيودها بالوجود المجمعي الاطلاقي الانبساطي فكانه تعالى ضمن خلقه هذا الخلق الاول
خلق كل شيء لكن على جهة الاجمال خالصا من الخيرية والشرية ثم لما كان جميع القيودات
والحدود يكثر بها مجتمعة في ثلاث جهات وجد كل اول اصلي لله تعالى ثلاث جهات يحجب الاسعد
جهة الادبية وجهة النفسية وجهة الاعدادية تحته البتة اذ ليس في قدرة الانية بسطة اثرية
فصلية هذه الجهات واخرج قواه والملائة الى القوى والفعليات وبهذا البطن تم
دورة الخلق خيرا وشرا انا دنيويه القاهر على السماوات والارض انا الله نور السموات والارض
مثل نوره كمشكوة فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري ثم جهة الاعدادية سلسلة
العقول

العقول وليس فيها جهة شر ابدا ومن جهة النفسية سلسلة النفوس المسمى بالزجاجة
كالعقول بالمصباح وهي مستنيرة بنور العقول ومولدة لحكمة التاسع ذا كل نفس لك
تلك الاماء اعطاها ربها والعقل عطية الله بمعنى ان جعل كل شيء البتة وجها واحدا
وهو عطاؤه بالنسبة الى هذا الشيء هذا عطاء فان من اولاك بغير حساب فتزيد
الفيوض تناقصها بدالشيء نفسه كلما فوجه استفاض قال ثم اتيكم بذكركم اى بمقدار
ذكركم اياه وفي الرضوي ان الله لا يعطي القلب الغافل شيئا فالغفلة سبب المنع ومقدار
الذكر مقدار العطاء ومن جهته الاعدادية سلسلة الطبايع والاجسام المسمى
بالمشكوة فان النفس فاعلة في الطبايع وحكمها نافذ فيها كنفوذ حكم العقل
فيها فان العقل حاكم على النفس وهي في امتثال حكم العقل مفتقرة الى غيرها والى
الطبايع فتحكم عليها بالقيود الطبيعية وتقلبها بتمام ارادات النفس و
العقل في فعالها وتصلح احوالها وتخرج الصورة فعليه مواد فوجهاتها وتشخص
وتتعين اطلاقها فلما تكثرت القيودات في عالم الطبايع وظهرت باجمعها و
كان معنى ها في عرض بعض اطلع الله النفس الانسانية عليها محيطة بها عالمة فيها
باطلاقها وساذجيتها وهذا هو الجعل الثاني المسمى بالتعديل والتسوية في
قوله خلق فسوى وقدر فهدى فاختارت النفوس باختيارها ومثل طبعها
بلا شائبة اكراه واجبار لانه غني عن العالمين بفضل المقبولات المعارضة كل
احد طرفي معارضتها ورضي كل بما اختاره فقد رد عرش كل منهم ما اضافه
فهذا اليداى ركبته بصورة تناسب ما اختاره وتاتي منها ما اراده وتاتيا الذي

اعطى كل شئ خلقه ثم هدى ونحن نسمي هذه المقدورات المعارضة بعضها بالخير وهي المشتهى
في الاخبار بجنود العقل الجنة وبعضها بالشر وهي جنود الجهل النار
السبعين بضاد وصدود وهما من جنود الشيطان لانه قياس وهما قائمان على كل نفس
باكسبت بمنع عن خيرية الخير فلا يزيده كمالا وغيرها نافع من شرية الشر فلا ينقصه شيئا
فانما نفع الخير اكثر الينا الا اليه تقدس في الحديث القدسي انا الله خالق الخير والشر
وطوبى لمن اجريت الخير على يده وويل لمن اجريت الشر على يده وويل لمن قال لماذا
فلا يعترض عليه ولا سبيل لما يفعل فظهر ان الانسان شاهد العالم وغيره اثباته بخلياته
والخير منه منبع الخيرات ومنافع العدل وهو خاتم الانبياء والشر منه ومجلس الشرور
ومخاتم الاشقياء وهو من عادى عليا ويجمعهما في الاخبار بالعقل والجهل الخواتم
الرابع ان من خواص الصانع الذي هو مبدء الوجودات الامكانية الواحدية فيستحيل
ان يكون اثنين لوجوه الاول انه لو كان اثنين فكل منهما اما واجد لكل الكمالات
الاخر فيرتفع الاثنينية اذ لا ماهية للصانع غير الوجود حتى يتميز بها اللزوم العقلي التركيب
وللزوم الاشتمال على جهة العدم لان الماهية جهة الاستعداد والقوة وهو عدم
بالنسبة الى الفعل واما فاقد لبعضها فان كل ناقص مفتقر الى صانع اكمل واما واجد
فاقد لبعضها والاخر واجد لكلها فالاكمل وحده هو الصانع الثاني ان سلم الملل
الله دليل على وحدته وهذا مستفاد من الاية واتخذ والى دون العرش سبيلا و
من الادلة لاتنازع في ذلك وتضاد في حكمه وبيانه انه لو كان اله اخر لكان فاذا
في التصرف في هذا الملك اذ لا يجوز ان يكون له ملك اخر غير هذا الملك فلا بد

لا يمنع

كل منهما على التصرف في ملك اخر لان هذا تحديد للقدرة وعجز لو تصرف في هذا
الملك لزم مغلوبية هذا الاله وهو نقص والله غالب على امره على ان التصرف
معلوم الانتفاء والا لكان معلوما وفي الاخبار انه لو كان الهة لا تتهيا وسلما اذ
لا يجوز ان يجعل الصانع خلقه ولا يجعل لهم تكليفا ولا نبيا ولا انقيادا لهؤلاء
الرسل وسلما جميعا الدعوتهم الى الواحد فقط ومبالغتهم في التوحيد ولا يقال
انه لعل هناك الاخر لكنه يعلم يخلق خلقا لانه لا يرى المصلحة ولذا لا يتصرف
في هذا الملك لانا نقول انه على هذا فهذا الملك خلاف مراده فهو قد غلب
بوقوع خلاف مراده فليتعرض للافناء وبالجملة وجود هذا العالم الان اما
صلاح في الواقع فلا بد انه يريده ويتصرف فيه واما غير صلاح فهو عجز ام السلطنة
لوقوع الفساد في ملكه من غير ارادته الثالث ما قد سبق ان الصانع يجب ان
يكون غير متناه ذاتا وكالا وليس مركبا من الذات والوصف فغير متناه وجودا
وجميع كالاته راجع الى الوجود فليس حد من حدود الوجود والكمالات الوجودية خاليا
منه ثم حتى يتسع الفاعل فالحق وجود غير منقطع لا من الاول ولا من الوسط
ولا من الاخر ولو فرض اثنان فكلاهما منقطع وهذا معنى احديته ثم كما سيجئ ان
في الاقدم التالية فان احديته صمدية فان الصمد هو الذي لا جوف له اي لا انقطاع له
وصمديته كونه لم يلد اي غير منقطع الاخر ولم يولد اي غير منقطع الاول فلم
يكن له كفوا احد وهذا ما وصف به نفسه فواحديته مستفاد من احديته

الرابع انه لو كانا اثنان فلا بد ان يجمعهما كلي نوعي لان كل مثلين فلهما كلي هما اقرب وهو نوعهما يجمعهما فكونهما اثنين يستلزم كونه ايضا الها فيصير ثلاثة فان فرضت الالهة ثلاثا فيصيران يعبدان فرضت اربعة فيصير خمسة وهكذا وهو خلف فكل عدد فرضت به الالهة فانت كاذب ولا يمكن التخلص من هذا الكذب اذ كلما ازدت عددا يصير ازيد مما ازدت بواحد لانك انما تزيد بعنوان المثلية واما ازيد بعنوان الكلية والمجموعية وفوقيته هو كالامثال فهو واحد بالصانعية من ازاده واعلم ان الفرد به للكلي نوع فولد منه فالكلي والد والفرد مولود والحق انهم كالا يكون فردا لكلي كلك يكون كليا الفرد فلا والد ولا مولود ولم اليد وبالتخلص انه لو كان اثنين كل منهما علة تامة للخلق لانه مقتضى الصانعية والا يفوتا فقس فيلزم توارد العلتين التامتين على معلول واحد وهو محال للزوم تحصيل الحاصل لانه وجود المعلول حصل بتاثير علة واحدة فتاثير العلة الاخرى تحصيل الحاصل هذا على مذهب الحكماء من جعله تعالى علة للخلق واما على كونه سببا كما سيأتي فانه وان امكن توارد الاسباب على مسبب واحد كما لا ان مقتضى الصانعية الاستقلال في السببية لئلا يلزم النقض والخلف السادس انه لو كان اثنين فلهما جنس لا يكان فيه وفصل مميز يقترنان فيه لان التعدد يحكم بوجود الفصل والعقل يحكم بان كل شيئين فهما مشتركان في شيء ولهما جامع فكل واحد من الاثنين مركب مما به الاشتراك ومما به الامتياز والمركب لا يكون صانعا لما مر واعلم ايها لما ان هذا الدليل هو المشهور بين العلماء للتوحيد اورد ابن كونه عليه شبهة وهي

انه يجوز

انه يجوز ان يكون هناك ذاتان متباينان بكل الذات ولا اشتراك بينهما الا في مفهوم واجب الوجود وهذا الاشتراك لا يوجب تركيبا في الذات ولما كانوا يزعمون غالبا انحصار الدليل هذا المشهور استصعبوا هذه الشبهة لكنها ليست الا كسراب بقيعة او كوخ في ارض ميعة بل يدحى المجلان عليه سريعا ايضا لان الذاتين المتباينين ان كان لهما وصف كمال زائد على الذات فقد لزم التركيب وان كان كمالهما عين ذاتهما وقد فرض ذاتاهما متباينين فكمالهما متباينان والمفاضة يجب ان يكون واحدا لكل كمال فيلزم ان يكون احدهما عالما قادرا حيا مدركا وهكذا الى كل الكمالات والاخر جاهلا عاجزا ميتا ظالما الى اخر النقائص لان مباين العلم هو الجهل ومباين القدرة هو العجز وهكذا لا يجوز ان يكون لكل منهما علم وقدرة غير علم الاخر وقدرته اذ من الضروريات ان العلم لا يغاير نفسه واما تميزه ما يتعلق المعلوم او الكيفية او لتعدد ذي القلة والكثرة وكذا القدرة واياما كان فيلزم محذور الاول كون كل منهما ناقصا لتحديده كما لا نه وشقص كلها الثاني تركيبهما ذاتا لان علميهما مشتركان في نفس العلمية ومتمايزان باحد المثلث والعلم عين ذاتهما فذاتهما مركب والجواب الخامس على قاله الاشاعرة من انه لا شيء العالم وكل خرج العقل واما فعله تعالى حسن خبر يكونه فعلا له فانهم لا يقولون بتحسين العقل بقبيحه شيئا ولذا لا يبالون بكل قبيح يقولون الا في الثالث الشبهة احتج تقدم باعتقاده ما سيلزم تركيبه من شيء وتحديد بعد وعد او كون صفاته الكمالية زائدة على ذاته مع كونها في مرتبة الذات فيلزم التعدد او التركيب او تاخرها عن

من الذات فيلزم تعضض الذات بالذات وافي قمنه هذه الشبهة جماعة الاشاعرة
القائلون بالمعاني اى الصفات الزايدة على الذات واربابا العقول بعشرة وعباد الاوثان
لكن الغرض هنا دفع الشبهات الزائدة فنقول الاحدية اعظم اركان المعرفة واساسها
وبناء سلطنته ثم علياء ومعناها توحده وتفرده ثم في كل شانه واستقلاله في ما
اراده فلا اراد لمقتضائه ولا معاون ولا معاضد حتى صفاته فليست بخارجة عن ذاته ولا اضافة الا
برضاه ولا حكم الا وله فيه البداء الا ما يتعلق بنظام الكل فانه لا بد فيه وسبق الشيء بحيث
علمه ثم قضاه ثم في المشهور ثم تمام ذاته وفعله والفرق بينهما كالفرق بين الخالق من وجوه
الاول ان الفعلية يمكن سلبها عنه ثم ببعض القبولات مثل انه ثم لا يغفر فلانا او لم يخلق
انسانا ثلاثة قدس وهكذا بخلاف الذاتية فلا يقال انه لا يعلم هذا الكلام سمعه ولا يقدر
عليه الثاني ان الفعلية تكون متعلق القدرة فيقال هو قادر على الخلق والرزق بخلاف
الذاتية فلا يقال قادر على ان يعلم وبعض المحققين لما راى بعض الصفات لا يمكن سلبه عنه
ولا يتعلق عليه القدرة مثل العز والكبرياء والعظمة مع عدم كونه ذاتيا قسم الصفات
ثلاثة ذاتية وهو ما لا يتوقف التحقق والوجود على شيء وان توقف الظهور والوقوع
كالعلم والقدرة والسمع والبصر فان عدم المسموع لا يجعله غير سميع وفوت سميع لولا
مسموع لكن ظهور سمعه عند وجود المسموع وهكذا العلم والقدرة والبصر والثانية
وهو ما دام ثبوته له لكن ليس عين الذات بل من شانه ثم ان يكون كذلك وينبغي ان
يتصف بذلك ولا ينبغي عزه كالخواص الفعلية فلا يقال ابدا ولا يزال ابدا ليس الفعلية عين
ذاته بل من شانه وهكذا الفاعلية والربوبية على الاطلاق الفعل خاص وربوب خاص

وفعليه

وفعليه وهو العدم بشرط تلبس تقم وبعبارة اخرى الصفات اما عين ذاته او لا والثاني اما يتوقف
على المشية وهي الفعلية وان شاء خلق وان لم يشاء لم يخلق او لا وهي الثانية وايضا
مقدم على المشية وغير سلوب عنه والفعلية مؤخرة عنها ومكن السلب عنه ثم وايما
تعلق المشية ففعلية لكونها متأخرة من مقدمات الفعل ويكون سلبها عنه ثم وفي
الصفات الذاتية ستة الوجود والحيوة والعلم والقدرة والسمع والبصر ومحل الاقوال
في صفاته الذاتية اربعة الاول انها مغايرة للذات وانفيها بعضها مع بعض تغايرا
في المصداق ففي الخارج مصاديق متعددة واشياء متعددة اسم احدها ذاته ثم اسم
الاخر علمه والاخر قدرته وهكذا وهذا قول الاشاعرة وافرط الكرامية حتى
قالوا انها اعراض حالة في الذات ويلزم على هذا القول تعدد القدماء و
تركيب الصانع وتعقب ذاته بذاته وعدم ذاته بذاته فلا بصير واجب الوجود
لذاته فان من الصفات الذاتية الوجود فاذا كان الدال على الذات لزم عدم الذات لذاته
الثاني انها عين الذات في المصداق وغيرها في المفهوم فالعلم مفهوما اعم عاما يفهم
من لفظه هو بانه الانكشاف لكن ما به الانكشاف مغاير للذات لا على شيء آخر وكذا
القدرة ما به صدور الافعال وهو عين الذات فاذا سئل عن الصفات بماذا اشارة
تجيب بغير الذات واذا سئل عنها بماذا بالحقيقة تجيب بانها عين الذات فلا تقم ما به
الانكشاف الاشياء وما به الصدور فغيره بعلم الاشياء بعلمه وهو بعلمها بذاته
فالتغاير في المفهوم كما في عنوان الصفتية والموصوفية وهذا مذهب المتكلمين والحكماء
الثالث انها عين الذات مفهوما ومصداقا وتغايره بالنسبة والحيثية عند العقل

ان العقل قد يعرفه بحيثية العالم فيقول ان له علما وقد يعرفه بحيثية القدرة فيسميه
قادرا مثلا ان الشئ الواحد ذو الشئون للمكنة والحيثيات العديدة وقد يعرفه بحيثية
الشئ وقد يعرفه بتلك الشئ وكم يزيد في هذه المتصورات في وحدته كما ان العقل الاول مع
وحدته لما نسبة الى ربه فيوجد منه عقل اخر ولما نسبة الى نفسه فيوجد منه النفس الاول
فذاته ثم فرد احد لا يدخله شئ اصلا معقولا او لا معقولا فاذا نسبته في العقل الاول العقلي
وحدته علما والى المعلوم وذات وصفته قادرا والى المقدور وحدته موجودا والى الاثنان المتقنة
وحدته حيا فنسبته حبا وحدته وصفته بما نسبته وهذا القدر من المغايرة كاف
في عنوان الوصفية وهذا مذهب المحققين من الحكماء كما قرره الصدر الشيرازي وتبعه
غيره الرابع ما يستفاد من الاخبار ومن ان مرتبة الذات احدى المرتبة فليس معه غيره
لا معقولا ولا مصداقا ولا نسبة فعلمه عين قدرته وحيوته وغيرها وكلها عين ذاته
مصداقا ومفهوما ونسبة وانما تعدد الالفاظ لمحض التفهيم فيقع الاخبار ان صفاته
تفهيم واسماءه تعبير والناظر عن الرضا تم وهذا معنى احدية صفاته ومعنى احدية
فانها لما كانت عين ذاته بلا تغاير في حدية ذاته عين احدية صفاته ومعنى احدية ثم
صمدية وهو كونه مبلا من الوجه بحيث لا يخلو منه او لا فيكون يولد فان الولد
منقطع من الاب ولا اصل فيكون يلد فان الوالد منقطع بالولد ولا عرضا فيكون
احد فان الكفو ما ينقطع عن غيره في العرض فليس شئ خاليا منه ثم والد ورب
لجزاء الصمد فيسره ما بعده ففي سورة التوحيد لم يزد ثم على اثبات الاحدية شيئا
ونبه ثم كل معرفة اذ لاحدية مراتب اربعة وهي محيطة بجميع المعارف في واحدة

ذاته وصفاته

ذاته وصفاته وافعاله ومعبوديته فذاته احد اي ليس ثان وعديل بل هو التوحيد
وقد مر وبعبر عنه بوحده لا شريك له وذاته احد اي ليس يشتق من شئ ولا مشتق
فيولد ويكون ثانيا لهذا الشئ فان محال ان لا يبقى وحيدا ولا منسوبا اليه وذاته جل
اي ليس مركب من اجزاء مختلفة ولا يتقسم الى الاجزاء المتشابهة كالبسيط فانه
وان ليس له اجزاء مختلفة لكنه يتقسم الى اجزاء متشابهة كالماء بالنسبة الى قطراته
والنار الى شعلاتها كما في الاخبار في معنى الاحد انه ثم لا يقبل القسمة
ولا التركيب لا في الوهم ولا في الخارج فقوله لا يقبل القسمة اشارة الى انه ليس كالبسيط
كما هو الظاهر من لفظ احد انه بسيط فان كل بسيط له اجزاء كل غير الاخر فحامل
البحر غير وسطه وفوقه غير تحته وكل ظهر غير الاخر في الكنه ثم وان كان بسيطا لكن
لا مثل البسائط فان وله عين اخره وبالعكس وكلاهما عين وسطه وعلة عين ذاته
وهكذا فلا يفرض له ثم جزء غير الاخر فلذا صار معنى احدية صمدية فان الصمد
كالاجوف له فان ماله جوف متناه الى الجوف فظرف جوفه جزءان متمانيان
فلما نفي الجوف للزوم الانقطاع والتناهي فقد نفى مطلق التناهي ولو اولا والاجزاء
فيلزم اولا ويولد فلا تناهي لذاته ثم والا لصار له جزءان جزء به الوسط وجزء به
التناهي فيلزم التقسيم فمعنى الاحد ليس البسيط المقابل للمركب بل معناه الغني
المتقدم اصلا لا جزء ولا نسبة اي لا اجزاء ولا نسب في الاحد هذا المعنى
ليس لغيره ثم وكذا وحدته ثم ليس كوحدة غيره وبيانه ان الواحد اما مقيدة
خاصة بمعنى ان الواحد هذه الوحدة واحد من بعض الجهات لا كلها فوحدته خاصة

وايضا الواحد مقيد بهذه الوحدة فهو مقيد وكل مقيد يمكن زواله فيد فهذا
الواحد يمكن ان يصير اثنين بانضمام غيره اليه فيزول منه الوحدة فالواحد باق و
قيد الوحدة قد زال منه وهذا وحدات الممكنات كوحدة النوع والجنس و
الشخص والعدد والنقطة تلك المهندسة والجوهر الفرد تلك الحكمة باعتبار عدم
انقسامه لكن اذا انضم اليه نقطة اخرى يخرج عن الوحدة مع بقاء معنى
موضوعه وبالجملة فماهية هذه الوحدة شيئان آنفا واحد من بعض
الجهات اذ لا يمكن الانحكم له مثلة موضوعه او مشاكل في جنسه او مشابه
في وصفه الثاني انها قيد للواحد والواحد موضوعه فيمكن زواله وبقاء
موضوعه بنحوين الاول ان يخرج الموضوع من هذه الوحدة الى وحدة اخرى
اعم منها او احص كالنوع الواحد اذا انضم اليه العلم بعض اشخصيه يخرج من حيز
النوع ويصير واحدا شخصيا واذا انضم اليه جميع الانواع المشاكلة له يصير واحدا
جنسيا والنقطة بانضمام النقاط يصير واحدا خطيا وهكذا الثاني ان يخرج من هذه
الوحدة ويتصف بالكثرة لا بوحدة اخرى كالواحد العددي وكالواحد الشخصي او
النوعي اذا انضم شخص اخر اليه او نوع اخر الى جميع الاشخاص والانواع حتى
يصير واحدا نوعيا او جنسيا واما مطلقة كلية اي وحدة من جميع الجهات و
ليست قيد الواحد فبانضمام غيره لا يخرج عن الوحدة بمعنى انه لا ينضم اليه غيره و
هذا وحدة الواجب ثم فانه لا يدخله شيء اذ لا يشاكله ولا يشبهه ولا يماثله
شيء فخاصية هذه الوحدة انه لا ينضم اليه شيء فليس له ثان وانها لا يزول ابدا بحيث

لو فرض

لو فرض زواله لفقد الموضوع فلو فرض ذات الواجب اثنان فلا شيء منهما واجب
فيعدم الواحد بفقد الوحدة وكذا لو فرض له شبه مثل في جهة من الجهات مثلا في علم
او وجوده فهو ثم واحد اي لا ذات يشبه ذاته ولا صفة تشبه صفته ولا فعل
يشبه فعله فالوحدة ليست صفة له اذ كل صفة قيد وكل قيد سيصير زواله وانما
تعبيرنا بالواحد والوحدة لمحض التفهيم ويتبقى ان الوحدة على اربعة اقسام فليعلم
ان وحدته اي بنحو الاول لا تقسيم الكثرة وهو الوحدة بشرط لا وهو قيد الكثرة وبنحو
الوحدة الاطلاقي المقسمي والواحد بهذه الوحدة مقابل الاثنين وهذا اللائق منفي
من الله ثم كما في الاوجه الاول بالاولية فان الاولية اشارة لهذه الوحدة ايضا
وايضا في الاوجه الاول بالاثنان ومن خواص هذه الوحدة ان الواحد بها فقد اثنان
الكثرة بالاثنية لا يكون واحد ولا يكون علة الا لواحد ولعل الحكماء زعموا وحدته من
هذا القبيل فانه من مواليات الواحد لا يصدر منه الا الواحد الثاني الوحدة الجامعة وهو
الجامع لمراتب الكثرة نحو الاجمال وهو موضوع وحدته يمكن ان يتكثر بان يصير اجماله
تفصيلا وكونه ظهورا كالنواة فانها جامعة للثمرات ونوبات واغصان واوراق
مع انها نواة واحدة وهذه الكثرات لا تضر بوحدتها وستخرج الا الكثرة ثم ترجع
الا الوحدة بان تصير نواة جوف التمر وكالبحر فانه واحد جامع لحبابات وامواج
فيموج ويقذف الحبابات ويتكثر ثم يرجع الا وحدته ولعل ارباب وحدة الوجود
زعموا وحدته ثم هكذا فقالوا ان الخلق هو الحق بعينه لا انهم كثرته وهو
وحدتهم وهذا ايضا منفي في الاخبار بنحو لهم تماما انه لا شيء منه في خلقه ولا شيء منهم

فيه وقولهم داخل الاشياء بالجملة خارج عنها لا بالمزايلة وقال العلماء الاول
اجل من ان ينتهي الى الملك والملك اذل من ان يدخل الاول ومرادهم من
الاول عالم الحق تعالى ومن الملك عالم الخلق وقولنا عالم الحق من المسامحة الكائنة
ومحل البرهان على ان وحدته ليس من هذا القبيل ان الحق ما هيا تم عدميات
فلو اجتمعت مع الواجب لزم جمع الوجود والعدم واما وجوديا تم الامكانية فلو
اجتمعت مع الواجب لزم جمع الضدين ان يقينا على امكانها والواجب بوجود او
امكان الواجب او وجوب الممكن ان خرجت بالامكان جاز عن امكانها او خرج
الواجب عن وجوبه والوازم كلها يدبجي الاستحالة واما البرهان على نفي
القسم الاول من الوحدة عنه فاوضح من ان يقرب الثالث الوحدة الاطلاقية
وهو الوحدة لا بشرط وهو وحدة الواحد الذي يعد الاعداد وليس نفسه
منها ومحققو الحكماء جعلوا وحدته تعالى من هذا القبيل فهو واحد لا كالبسيط
يكثر ولا كواحد يقابل الكثير بل واجد للوحدة والكثرة معا فقالوا البسيط
الحقيقي كل الاشياء وهذا هو وحدة الوجود لكن بنحو اللطف وهذا المعنى
ايضا منفي عنه تعالى في الاخبار بقولهم لم يقبل القسمة والتركيب فان القسمة
اعم مما في المال اوفي المال فصل الاطلاق في الواقع قيد ولا يليق بجناب
الحق قيد فانه وان كان مطلقا لكن مستعد باطلاقه للتقيدات الرابع
الوحدة التنزيهية والتقديسية اي التنزه من الوحدة والكثرة شيئا ما
وهذا ليس في تميزه العقل وبيده ركة اذ ليس في الخلق له مصداق لكن
يفهمان

يفهمان ويتوهمه على ما هو دابه في معرفته تعالى فان الواجب وهو للعقل
لا معلوم له بمعنى انه يعلم ان وراء الاشياء كلها شيئا هو شيئها لكن
لا يعلم انه اي شئ وفهمنا يتوهم ان وراء الوحدات باقسامها وحدة لا يشبهها
وهو وحدة الحق تعالى بمعنى انه تعالى منزه عن الوحدات والكثرات اذ كلما
فرضناه وميزناه فهو بقصه فاقد وهو تعالى منزه عن الافات فتنزهه
عن كل شئ عرفنا انه واحد اذ لو كان وحدته من هذه الوحدات فهو ليس
بواحد لكون واحدا حقيقيا في الوحدة وليس كمثله شئ فهو واحد في
واحديته لا شئ بمثابته وهذا حق التوحيد النابع من ينبوع اخبار
الائمة عليهم السلام ويحمد على ذلك وعلى انعامهم امتنانا واعلم انه لما ثبت انه احد لا
يقبل القسمة ذاتا وصفة فلا يتصور انفكاك صفته تعالى عن ذاته
فقد بطل قول النصارى بتجزيه صفاته بان حيوته انفرد عن ذاته فصار
روح القدس وعلمه انفرد وصار المسيح وذاته باق بحاله وحكى الله ذلك
عنهم في القرآن بانهم قالوا انه تعالى ثالث ثلاثة فالثالث هو الذات والثلثة
هو مع المسيح وروح القدس وهذا احسن اقوالهم ومنهم من قال بان التثليث
ثلاثة قد ما، من الاصل كل في عرض الاخر وسموها بالاقانيم الثلاثة اي
الاصول وهم الله وعيسى مريم اوروح القدس وحكى الله ذلك عنهم بقوله
تعالى ثالث ثلاثة انتهوا فان قيل فالفرق بين ثالث ثلاثة وقولهم تعالى هو ثالث
ثلاثة الا وهو ربعهم قلنا الفرق كثير فان الثالث داخل في الثلاثة وداخل

منها واما ما يع الثلاثة فخارج عنها ولكن معها وهو تم مع الخلق وليس منهم وهكذا
كل عدد ذهنت فعبر عن الله ثم بعده بواحد فقل اثنا مع ثمانية وعشرين تعد ولا
تقل عاشر عشرة وتاسع تسعة وهذا سر عزيب في التوحيد بان تعرف تم وراء
خلقه لا بين خلقه فكما انه ليس من الخلق فقل اله الله غيره ومحيط ما وراءه وهو
وراء كل شئ وليس وراءه شئ لان امر الرابع الشيعة في استقلاله ربه وفعله
ومعبوديته بان يجعل له شريك وعضد ومعاون في خلق الكائنات لزعم انها
الصدور منه لا العقل الواحد ثم صدور الاشياء منه ثم باعانة العقول
بحيث لولاها لما امكن له ثم خلقها او يعيد غيره بزعم الشفاعة وعدم قابلية
عباداتنا لساحة عزه ثم وهذه الشيعة اهون لشبهات اذ بعد ثبوت احدية
واحدية ثم لا ينبغي الارتياب في استقلاله التام في فعله واستحقاقه الذات
لاغيره للعباده التي هي غاية الخضوع فتقدم لدفع هذه الشبهة بعد مهد في بيان
معنى العباده وافسامها فنقول العبد مقيد بقيد سيده فلا يقدر على جنبه
على شئ وهو كذلك على مولاه فحقيقة العباده ان يتقيد العبد بقيد ربه و
لا يتقيد بغيره فهوى الاحتياج الى الغير هذا لنفسه لا لحاجة بغيره فلا ينظر
حاجته كما اليه كما قال الخليل عليه السلام لما سأله هل لك حاجة قال اما اليك فلا
ويرى في نفسه غاية الذلة له لا لغيره فلا يذل الا له ويرى مشيته مقيدة
موقوفة بمشيته حتى فلا يشاء الا ما شاءه وهكذا حتى يرى وجوده كالا وفانيا
في وجوده ومعدوما في جنبه فينطلق عن التقيد بوجود نفسه ويتقيد بوجوده

ويرى

ويرى نفسه ويذهب الى ربه ويستاثر على نفسه ومعه لا يبالي لهلاك نفسه
بربه حوض كل فائت عنه واما افتقاره الى غيره في حصوله تم كشئ ولا يتقيد
عنها بنوع وفيع واما اختياره بخصيلية بعض الموجودات فالعبودية الجهرية
هي انفعال كل شئ من فعل الله ثم وتقيده بمشيته ثم فما شاء كان وما لم يشاء
لم يكن وهو ظهوره بنيه تحت يد الله ثم واتمام وجهه بسمت اثار الله كلشئ
في عالم ذاته المجرده عن كل قيد والياس ناطق بكل لسانه وملأ فيه اي بكل ذاته
وبكل ما هو فيه فن فاته لسانه وسؤاله وبيانه وحاله وقيله وقاله بانه عبد
مقيد مملوك لله ثم لا يقدر على شئ وينفذ فيه امر الله ثم كيفما شاء فان
كلشئ ولو كان مادرا بحسب اصل ذاته الاولى وبدو خلقه الاجمالي محرم ثم اكتسى
بكسوة الحلية وتغشى بالغشية المادية اذ الاغشية يستلزم المغشى وهو
جهة تجرده والعبد يستلزم المقيد وهو جهة اطلاقه وهو وجهه الى الله ثم
الوجه الاستفاضي فكلشئ صدئه وما بينه وبين ربه جهة تجرده وكل
مجرد عاقل ومعقول اي ظهوره يمكن ان يدركه كلشئ فمعقول ولصفة
يدرك كلشئ واجبه وقابله فعاقل فيعرف ربه حق المعرفة لشهادة ذاته
بتوجهه اليه فيسئله لا لاغيره ويعرف نفسه وذلته وتقيده وفقيره بعين ربه
ويسبح بحمد ربه بتسبيحه هذا ينطبق بكل لغة لكونه بلسان الذات وهو لسان
مطلق غير مقيد بلغة من اللغات ولذا لا تفقه مادمنا في اغشية الاوهام
تسبيحه اذ لا تفقه الا في قيد اللغة وهذا عبوديته ذاته وتسبيح ذاته لكلشئ

ص٤٠

من ظل الذات بنوان الذات اهبط فصار ظلا ثم اهبط فصار طينة ثم صار سلالة ثم صار طينة خويصة عنصرية منه سماه ارثا

في عالم ذاته ثم اخرج الله تعالى هذا الذات المتجوهر بذاته الى عالم الفطرة وهو عالم الاشباح والاظلة وهو عالم نسبته الى المادیات نسبة الظل الى الدليل فاوقع لكل ذات شبحا وظلا بالمعرفة الذاتية على الذات من شبح وكما كسوه الظل على العبودية الاصلية وهذا لسبي فطره الله فالفاظ هو مخرج الاشياء من عالم الذات الى عالم الاشباح ولانه تعالى فطرهم على المعرفة والعبودية سميت المعرفة والعبودية في عالم الاشباح فطرة وفطرة الله التي فطر الناس عليها وسميت الذوات لتعلقها بالاشباح ارواحا وليست الاشباح اشياء غير الذوات بل تميزات وتعينات للذوات وظهورات لها وتسمية الاشباح بالكسوة لكونها قيدا ومميزا للاظلال الذوات وبجهة التغير غير خفية ثم هذا بالفطرة فان الفطر هو الشق واظهار المكنون وبالجملة لما تميزت الذوات بالاشباح واستقرت في الوجود وصارت ارواحا كثرت بانفسها ونسبت معرفتها وعبوديتها وطغت حتى في الاختيار انها ادعت الالوهية والاستقلال بانفسها فخطرها الله وحبسها في عالم الطينة فصار الشبح طينة وهي اكثف من الشبح والطف من البدل المثالي والعنصري ومعنى جعل الشبح طينة تغليظتها وتكديرها بالكثافات المادية فانحطت الارواح من طغيانها قليلا لكن استقر فيها اثر المعرفة ونسبة الطينة الى البدل المثالي وعنصريا نسبة الظهور الى الذاتية ثم اخرجها من الطينة الى عالم المثال وهو اقرب شيء الى البدل العنصري فهناك كشف الله تعالى عنهم الحجاب وذكرهم المعرفة والعبودية

الذاتية

الذاتية واستنطقهم وقررهم على المعرفة فاقروا كلهم بلسان ذواتهم لكن هذا الاقرار قريب من لسان الاختيار وهذا معنى قوله تعالى واذ اخذ من بني ادم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك ابائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم وهنا عالم الذر كالبدل المثالي بمنزلة الذرة الهواء يتراءى وليس بها ثقل او بمنزلة الخلية الصغيرة بالنسبة الى عوالم البدل العنصري وبالجملة كل موجود يمده ادنى رتبة من الوجود مشاهد مدرك لان الوجود شعور كله والجهل عدمي فالاشياء يمده قوة وجودها ومراتب ظهورها تشعر الحق ثم وتفاوت عبوديته لكن في بعض مراتب الوجود تسخ لها موانع و حجب هي الاغشية الدنيئة الشجيرة والطينية العنصرية وانما يقع الحاجة الى التقرير والاستنطاق والى التكليف اما التقرير فهو اذا كانت الحجب اقل الطف قابلة للكشف والرجوع الى مقتضى شعور الوجود الذاتي الذي به يتم الحجة على كل موجود وهو عالم الذر اعني عالم المثال واما التكليف فهو اذا كانت الحجب اكثف والخلط واكثر بحيث لا اخلط منها وهي الحجب الناسوتية العنصرية والغواسق الطبيعة والعوارض الدنيوية التي لا تقبل الكشف فتقع الحاجة الى بعث الانبياء وانزال الكتب لتذكيرهم بالرهوب والمجادلات والموعظ البليغة وتعذيبهم بانواع البلايا في العبودية القهرية في ثلاث مواطن الذات والفطرة والدنيا اعطاهم الله الشعور والاختيار ولذا عرض عليهم النبوة

ذر البذر

فقبلوا كلهم والولاية فلم يقبل الا بعضهم كما في الاخبار وهذا السر في امر الولاية
فانها مجرى فيوض الله تعم ووجبا الله تم على خلقه فمنكرها لم يتمكن من ربوبية تم
له ولم يعرف نفسه بالعبودية تم ولذا صارت هي المناط في الايمان والكفر
دون النبوة فان بعض الامم تمكن من الربوبية والكفر هو الاستكبار من
العبودية وسمي كفرا لانه في الواقع عبد فكانه تغطية وهو الستر واما العبودية
الاختيارية معنى الاعتراف والتمكين من ربوبيته تم بالاختيار بما اعترف
به ذاته بلسان الذات وجعله نفسه المختارة مضطرة الا استقامة في عين اختيارها
ولهذه العبودية حرابت بحسب موافقتها مع العبودية القهرية بارباب المراتب
ان تتوافقا بلا تفاوت فيكون العبد الاول في جنب الله تم كالكاذا نة في اول
الوجود بان لا يرى نفسه ولا انانية ولا اختيار النفسه اصلا وابدا ولا يرى الا الله
كل وهذا هو الفناء عن الفناء وقاب قوسين او ادنى ولم يحصل هذه المرتبة
الا لنبينا صه ولذا صار لفظ عبده في الاطلاق مختصا به وتدم وفضل على جميع
اسمائه والقابه فالعبودية الاختيارية في قوس الصعود والقهرية في قوس النزول
فنظا بقهما هو قاب قوسين وشرع الاتصال والمطابقة حتى كادان يبدا خلا
هو مقام اوادنى وتوضيحه ان العبودية القهرية في اول نقطة قوس النزول فان
ذات كل شئ مبدا قوس نزوله ومعنى نزوله هبوط وجوده وسعة ذاته وسيره
من رحمة الذات واجماله الى الكثرة والتفصيل ومنتهى قوس نزوله منتهى كثرته
وتفصيله فلا يمكن له بسط سواه فقد وقف حركته البطئ ووصل الا المفقد

من السفر فيضا منتهى بعده من وطنه وهو رحمة ذاته ومنتهى بعده من العبودية
ولذا صار منتهى بعده من جناب الحق تم اذ معنى القرب منه تم التمكين من ربوبيته
والاعتراف بعبوديته فكلما بعد من التمكين بعد منه تم والاضعف قرب من شئ
ولا بعد له وليس لقربه درجات اذ هو متساوي النسبة لكل العبد كلما قرب منه تم
بالتمكين لفيضه استفيض كما قال تم واذا سئلك عبادي عني فاني قريب اجيب
دعوة الداع اذا دعان فقوله قريب اشارة الاقربه المتساوي من كل شئ و
قوله اجيب اشارة الافاضته فقد قرب العبد فان الداعي هو المتمكن والتمكين
هو القرب فكلما امكنت من ربوبيته فقد دعوته وكلما دعوته اجابك فتدبر
ان لكل شئ قوس تنزل منه ذاته الساذجة المطلقة المجملة ومنتهاه تشخصه
الجسماني المادي الطبيعي فبعض الاشياء خير قابل للصعود بعد فيقف في
منتهى نزوله كالمواليد الثلاثة خير الانسان وكالعناصر والاجرام الفلكية فليس
لهذا البعض عبودية اختيارية بل القهرية فقط وهي ايضا في حجاب الطبع مستورة
لا يظهر منها الا قليل باختلاف الحجاب في الرقة والغلظة فان الطبايع بعضها
كثيف وبعضها لطيف كالفلكيات وبعض الاشياء قابل للصعود ويسمى مكلفا
عابدا او عاصيا كالانسان وقف باختياره في منتهى نزوله ولم يصعد فقد
رضي بالنار من الجنة كما قال ورضوا بالحيوة الدنيا والحانوا فاليها في الاخرة من
خلاق فاذا الاخرة قوس الصعود فقد يحق هذا الانسان بغيره من الجماد والنبات
بل صار اسفل منها لوقوفه بالاختيار وان لم يقف صعد بجميع اغشية المادية

وحجابات الطبيعيه الناسوتيه واجزائه الجسميه فان هذا ينتجه سفره ولا نفسه حيث
لا يفعله تم ولا لزم حسابيه معراج بنيانه فانه صورة معاده تم وقوس صعوده
من قوس ... فكان حاله في كل نقطة الصعود اجلى واحسن بحسب العبوديه من عبوديته في النقطه
المحاذيه لهذه النقطه من قوس النزول اذ كان اغشيته الظلاليه والطينيه و
المثاليه والعنصريه كلها حجابات عن عبوديته الذاتيه في النزول واما في الصعود
صارت اجزاء الحجاب العنصري الذي هو مجمع ظلاله وطينته ومثاله وبعبارة اخرى
فعليتها كلها عونا ومددا للعبوديه الاختياريه واخمد لطائر الذات وعاكرا
لسلطان الروح فالاختياريه في اي درجة كانت اجلى وابين وامتن من القهريه
في محاذي تلك الدرجة ولذا ينتج الاختياريه الربوبيه الكبرى والشفاعه العظمى
ولا ينتج القهريه شيئا فقال الصادق ع العبوديه جوهره كنهها الربوبيه الخبر و
فلا ستوفينا القضيه في تفسيرنا الكبير جامع التفاسير عند قوله تم رب العالمين فقد
علم مما رقم ان العبوديه الاختياريه ليس شيئا برأسه بل اظهار القهريه والكون بالاختيار
كالكون بلا اختيار ولما كان معنى القهريه تقييد الذات من جميع الجهات بالله الواحد المطلق
الذات وفقده جميع الاشياء حتى نفسه فانه اما غيره فلا نه ليس معه في رتبته
وجوده لتمايز الذوات واما نفسه فلا نه عدم محض لولا الله فالذات بالله في حد
نفسه فالله اقرب اليه من نفسه واهم لدمن نفسه وهو في رتبته وحيال الله تم
فاذا لم يقيد نفسه ولذا قال ع ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله فان من الاشياء نفسه
الشريفه كان كل درجات الاختياريه الذي طلبه الله من الانسان وخلفه له

ينقاد بالله تم من جميع الجهات ويفقد غيره تم من نفسه وغيره فلا يتقيد في
جنبه تم بنفسه وغيره وهذا هو الفناء بل لا تتقيد لهذا الانقياد ايضا فانه بقي
غير الله وصفة نفسه وهذا هو الفناء عن الفناء فكون الانسان عبدا خالصا
كما كان في ذاته يتوقف على طيه ثلاث درجات لكن بطور الجمع اي يجمع الهذه
الدرجات الثلاث الا بان يطرح كل درجه بعد الوصول الى التالي بها وبكل الثلاث
امر الله تم وهيأ الاسباب المناسبه لكل درجه اسهل واصلح وذلك لان الانسان
في الدنيا ابتلي بثلاث عوائق فوضع كل درجة في مقابلة عائقه الاولى الطبيعه والخصال
الحيوانيه ورفعها اليسمى شريعة والانبياء يعينون الى ذلك فالانسان في رفع الانسان
الحيوانيه محتاج الى النبوة ومعنى العمل بالشريعه شيئا فشيئا التقوى عامرها الله في بنيه
والعمل بالطريقة وتهذيبه وتجهيز هذه الدرجه امينا الانسان عن الحيوانيه يصدق
عليه انه ليس بحيوان فان الحيوان كما يتقيد في افعاله بشهي والانسان المتشرع يتقيد
فيترك بعض الافعال ويفعل بعضها بنحو خاص كامثل الحيوان فلا يزني ويطوي سلاله
لكن مع اداب الشريعه وكما يأكل الحرام ويأكل الحلال باداب وهكذا وهذا اول درجه
تقييد الانسان بالله وهو التقييد بقوله وامره واسمه في هذه الدرجه المؤمن العامل
فيتفق شهادته ويجوز الايتمام به ولو ليه الامور التي يحبها الحق والعائق الذي
في هذه الدرجه الانسانيه هو حب الجمال من العلم والحفظ والكبر وحب الجاه والدنيا
والتفقه بالناس وغيرها وفي رفعها اليسمى طريقة وهي الالتزام باداب الاسلام و
تزكية النفس وتطهير القلب لكونه اصرارا باطنيا اصعب لانقياد عليه الانسان نفسه بعد

العلم بابد يحتاج الى معاونة الولى والولى لنشأ جامع لهذه الخصال الاول ان
يكون وجها لله حتى يتوجه اليه المرضى المحتاجين فيشفيه الله بيده اليمن الثانى ان يكون عين
الله الناظرة حتى يرى جميع خصوصيات الامراض ومقدارها ولا يرفع نظره عنها
وعنهم ابدا والا اختل نظام الطريقة الى الله قال الله تعالى ولا تعد عيناك عنهم تريد
زينة الحيوة الدنيا اذ كل ان محتاج بل كل محتاج محتاج كل ان الثالث ان يكون لسان
الله الواعية حتى يسمع امين المحتاج من لسانه استعداده فيداويه بمقدار طلبه اذ ليس
كل ناقص طالبا اى مستعدا قابلا للكمال وليس كل قابل قابلا لكل كمال بل كل شئ
عنده بمقدار هر كسى طبعش ساخت شوق اورا در دلش انداخت
هو قائم على كل نفس بما كسبت الرابع ان يكون يد الله الباسطة بالنعم ليوصل كل
كمال الى قابله وكل قابل الى كماله ويعطى كلا مناسب حاله ولا يشترط وجود هذه الخصال
فى النبى من حيث النبوة بل هو لسان الله المعبر عنه وعن احكامه والداعى الى
قربه فشانه بيان التوحيد وبيان شريعته وبيان ادب الطريقة فاما فى الشريعة
فبيانه كاف فى العمل واما فى الطريقة فبيانه كالكتب الطبية غير كاف فى العمل و
معالجة المريض الخاص بل يحتاج الى طبيب معالج يتوجه اليه فيرى مرضه ويسمع
صوت طلبه للمعالجة فيعالجه وهو الولى اذا تبين ان كل نبى ولى و
لا العكس كليا فالنبى جامع لهذه الخصال اما من حيث كلية نبوته فالنبوة
قاهرة على الولاية والولاية من شئونها فالولى من قبل النبى ويامره بتولى
تزكية النفوس فلذا لا بد ان ينصب النبى وليا من عنده وكذا العكس

ولكن

ولكن لما كان المقصد الاصلى هو التزكية لا الشريعة فقط توقف صحة نبوة النبى على
نصب الولى من قبله ولذا بلغ رسالاته وأمانى بنبوته وصار تمكين النفوس
من وليه المعبر عنه فى القرآن بالمودة والتسليم اجر الرسالة قال استلكم عليه
اجرا الا المودة فى القربى وللولى شان آخر وهو ايصال العلم وحصول من احكام
الشرع الى الناس لعدم سعة زمن تبليغ النبى او عدم المصلحة وهو يستخرج
تلك الاحكام الجديدة مضافا الى سماعه من النبى من بطون القرآن الكامل
بيان الشرع والطريقة كلفاية الولى فى الطريق وايصال الطالب الى المطلوب و
اذا فرغنا النبى عن الوصية بالتقلين وفى ابدا افتراقهما ونتيجة الطريقة التى هى
الدرجة الثانية من درجات العبودية الخلاص الانسان عن التقيد بالاعيان
كائنا ما كان ومن كان وتقيده بالصفات الكريمة والمعارف والمحبة الهى عبر
التى هى من اثار صفات الله ومحبته كما قال تخلقوا باخلاق الله واسمى
هذه الدرجة الانسان الكامل فى الانسانية والمصفا عن اثار الاغيار فقد
صفى انسانيته وعدل اخلاقه واستوت اركانه وارتفع شانه بين ولاية الولى
ورسم الطريقة بالشرع تهذيب الاخلاق والمعارف الى الله نفس وجوده
فانه اكبر الحجب بل منه تشعبت الحجب كلها والحجب ضلاله وشئونه ما دام لم يرتفع
فكانه لم يرتفع الحجاب لم تقلع من اصلها فتكن عودها ولما يقطع طمع الشيطان منه
فاذا افنى نفسه فى نفس الله القائمة فيه بالسنن وهو ايضا فى الله اتم امن
كيد الشيطان وتخلص عن الملوى من القيد وانقطع الى الرحمن وهذا درجة الحقيقة

لانه اصل حقيقة الانسانية بيد والخلقة والاتمام الاشياء كلها في نفس الامر و
لانه حقيقة المقصد من التكاليف والشرعيات والشريعة بمنزلة تهيئة السفر و
الطريقة هو السفر ولبّ اخر الحقيقة هو الشيء المطلوب والشريعة العلم به والطريقة
تحصيله وايضا الحقيقة هو النور والطريقة ظلاله والشريعة ظلال الظلال وايضا
الحقيقة مصباح والطريقة زجاجته والشريعة مشكوة وايضا الحقيقة روح والطريقة
جسد والشريعة لباس وايضا الحقيقة سر الانسانية واصل قلبه ولذا ما تسليما
احكم بدخله شيء وليس فيه الا الله لان الذات فناء محض وعبد خالص عقيد
به تم ومطلق من غيره حتى من نفسه اذ ليس في نفسه بل نفسه في ربه وربه
هو هو لا هو ولا هو وهذا ذكر اهل الحقيقة كما ان لا اله الا هو ذكر اهل الطريقة ولا
اله الا الله ذكر اهل الشريعة ولا ينفع يوم القيمة كما ينفع غير القلب السليم لانه يوم
ظهور الحقيقة وكشف الحجب كلها ويوم تبلى السرائر والطريقة هو السر وهو الاتم
بلوازم السر والعبودية الذاتية من الرضاء بقضاء الرب والصبر على بلائه والشكر
على نعمائه وغير ذلك وهو منفرج على الحقيقة فينفع الحقيقة بدنيء ولا عكس
بل لا تحقق الشريعة بالحقيقة في الواقع بل يفنى وينزل والشريعة هو الصورة
وهو الاخذ بلوازم الصفات الكمالية وفروعها من الافعال الحسنة والصفات
لوازم السر فالافعال لوازم السر ونسبة الشريعة الى الطريقة نسبة الطريقة
الى الحقيقة في النفع والنفع الا ان بين الطريقة والحقيقة تلازما غالبيا فقل
ما يتفق ان لا يصل اهل الطريقة الى الحقيقة بخلاف الشريعة والطريقة فان بينهما

بينهما تفارقا غالبيا فقلما تيقظ المتشرع الطريقة وقليل من عباد الشكور و
تفاوت درجات المؤمنين في تحنيه انما هو بحسب مراتبهم في الطريقة والحقيقة
لا في الشريعة نعم تفاوت بما ليس لكن حال المتشرعين القاصرين عنها فقط
لا حال البالغين اليها فالذين هم فقدانهم الاعمال لو لم يكن الا من جهل
فات من ساعته وكل فائت للاخبار واذا تمهدت هذه المقدمة فنقول كما ان
العبودية الذاتية لله لا شريك له في العبودية التامة الاختيارية المعبر
عنها بالعبادة لا الطاعة لا يجوز الاله تم بل لا ينفع الا عليه فمن عبد غيره فلم
يعبد شيئا اصلا بل اتعب نفسه باطل وذلك لان العبادة الاختيارية هي
اظهار العبودية الذاتية والانقياد بالاختيار مما تقيد به الذات والمعبودية
الذاتية خاصيتان تستلزمان اختصاصها بالله الاحد الاول اذ تقيد الشيء
بذاته شيئا اضر شيء لهم تقيده به من جميع جهاته ومشاهده وجوده بحيث لم يكن
بعد تقيده من حيث من الجهات بغيره لا من عنده وبتقييده لان الجهات انما
الذات وشؤوناته وبطنه وهو جميعها وناصيتها فتقيده شيئا هو تقيدها هذا
الشيء المقيد لا تقيدا ثانيا ومن هنا خص السجود بالله دون سائر التعظيمات
فانه وضع الناصية التي هي مجمع ازمة البدن كلها اذ فيها الوريدين وهو قوام البدن
فكانه ذات واجزاء البدن شؤونات على الاوفى التي هي اسفل السفلة ومجمع كل
ذله ومعنى السجود ان ذلة ذليل بكل ما له يسجد وكل لا يقبلني ولا المحراب ولا
لمتناء مسجدة ولا لجلد وضعت عليه ناصيتي فانها مسجود اليه وفيه وضعه

عفا الله عنه
شريف بكر الله
في الفقه سنة ١٢٠٠

وعليه والذى لا يكون الا هو المسجود له ولان الجهات راجعة الى وجود الذات
ومتفرعة عليه والوجود لا يكون الا من اعتقد كما مر تحقيقه فى الجزء
الاعتقد يعنى انه لا يوثر فى اصل حاق الوجود الا من وجب فى وجوده بذاته لان
الموجد للغير لا بد ان يكون مالكا لهذا الايجاد اى قادرا عليه بذاته لا بغيره
والا لا يكون هو موجدا حقيقيا ولا علة تامة بل لهذا الغير وحده لا هو مع هذا
الغير لان هذا الغير ان كان مالكا للايجاد بذاته فلا يحتاج اليه والا فليس موجدا
والمالك للايجاد لا بد ان يكون مالكا للوجود نفسه اذ الايجاد فرع وجود نفسه
فلا يمكن مالكية الفرع بلا مالكية الاصل يعنى ان عدم مالكية الاصل يسرى
الى الفرع وغيره ثم ليس مالك الوجوده كائنا من كان حتى لحقيقة المحمدية اذ سبق
ان لا عبد مستقل فلا يقدر احد على الايجاد غيره فاذا كانت الذات الممكن فى وجوده
مقيدا بالله وعبدا لله ففى كل جهاته عبد له الثانية ان الذات لا يتقيد الا
بمطلق الذات من جميع القيودات اذ التقيد بالمقيد تقيد بما هو مقيد به
فلا بد ان ينتهى الى مطلق الذات وايضا المقيد لا يقدر على تقييد غيره ورفع
ما حيثه والا لما كان نفسه مقيدا محتاجا فان تكميل الناقص اهم واقدم من تكميل
الغير فاذا عجز عن تكميل نفسه فعن تكميل غيره اعجز نعم يمكن الوساطة والشفاعة
لكن الواسطة والشفيع مسلوب عن الفاعلية اذ الفاعل لا ينسلخ منه فى فاعليته
بل يجعله غاية لفعله فالواسطة غاية الفعل لا فاعله والغاية علة فاعلية الفاعل
فان الفاعل ان يستمد من الواسطة فليس هو مالكا لهذا الفعل بذاته فلا يقدر

عليه

عليه والمطلق الذات المالك لفعله بذاته ليس الا واجب الوجود لانه مالك وجوده
وفعله يتفرع على وجوده واما الطاهر الا على وجه العباده فيمكن لغيره ثم لكن باذنه
اذ الطاعة عبودية من جهة تكمل الطبعة عبدية والعبودية من جميع الجهات
مختصة به ثم لتفرعها على عبودية الذات فطاعة غيره يحتاج الاذن له لكن العبادة
بمعنى التوجه بالذات الى الموجد الذات فلا يقبل الاذن بان يعبد غيره اذ لا ان
غيره غير موجد كما سبق والتوجه الذاتى الى غير الموجد وضع شئ فى غير محله فهو
قبيح وهو ثم لا ياذن فى القبيح على انه عبث والعقل يابا ه لان التوجه الى
الموجد يقتضى الفيض بل الا فيض لا يفيد التوجه قال ثم اذكروا فى ذكركم وايضا
قال بل ايتاكم يذكركم اى فيفيد ذكركم والتوجه الى غير الموجد لا يثمر شيئا لانه
لا يفيد على شئ الا باذن ربه وما توجهت الى الورى حتى باذن له ثم فى التوجه الى
الله لا بد من طريق يتوجه به الى الله وهذا الطريق غير لازم التوجه به كما اذا توجه
الشخص بوجهه مكا منه نظر الى وجهه وما توجه وجهه من حيث هو هو بل من حيث
هو وجهه وعرضك من رؤية الوجه التوجه الى ذاته ولا يمكن التوجه الى الذات الا
بطريق النظر فى الوجه فانك لو صرفت وجهك عنه او نظرت الى قفاه او الى
غيره فما توجهت الى ذاته فطريق التوجه الى كل احد منحصر بالنظر فى وجهه حتى
يتوجه بوجهه الى ذاته فالمتوجه اليه هو الذات لا غير اصالة لا مضمرا ولا منضما
به وهو المقصد واما الوجه فهو المتوجه به وهو الطريق وليس عليه مقصدا صلا
بل الاستغراق فى التوجه الى الذات يوجب الغفلة عن الوجه ولو بعنوان المتوجه به

مع انك ناظر الوجه لكنك شاهد وغير الذات فيه كالصورة في المرآة كانك ترى الوجه
اصلا كما ان الناظر في المرآة اذا استغرق في المشاهدة يغفل عن المرآة واذا لم يغفل ففي
ما يرى المرآة بعنوان المقصدية بل بعنوان الطريقية والعدة في التوحيد العبادة
الفرق بين المتوجه به والمتوجه اليه فانه تعالى اجل من ان يكون له وجه كالمخلوق لكن
جعل وجهه في خلقه من نوعهم وواحد امنهم فهو تعالى يتوجه به الى خلقه وامر الخلق التوجه
به اليه تعالى فجعله طريقا الى الخلق وطريقهم اليه وبارضى منهم وبامكنهم من قربه لا بهذا
الطريق وان كان قادرا على التوجه اليهم بلا وجه من جنسهم لكن هذا اتم في النظام
ابلغ للفيض التام كما في الاجياد من انه قادر بعد ان يعرف نفسه لخلقه لكن اقتضت
حكمته ان جعلنا ابوابا معرفته وسبل هدايته فينا يعرف وبنا يعبد فوجه الله في
خلقه آل محمد ولم يجعل الله طريقا الا نفسه غيرهم فمن قصد توجه بهم بعنوان انهم وجه الله
لا بعنوان انفسهم بحيالهم فلا يجوز ان يتوقف النظر والتوجه عليهم ويقف دونهم
ويقطع قصد القاصد منهم حتى يكون منتهى اليهم ومقصدا اصليا للقاصدين
لو كان مقصديتهم للواسطة بان يعبد واحتى يشفعوا لنا عند الله اذ سبق ان
الواسطة يستحيل ان يكون مقصدا اصليا وجعله مقصدا اصليا عبث قبيح عقلا انه
كفر بالله لانه تعالى جنوب في احديته بل لا بد ان يعبر المتوجه منهم ويصل الى الله تعالى
فيقف عليه وهذا معنى انه تعالى غاية السؤل ونهاية المامول وليس وراءه منتهى لنا
تدعوا الا اليه راجعون فقولنا انا لله اشارة الى العبودية الذاتية الفقرية وقولنا
انا اليه راجعون اشارة الى العبودية الاختيارية الناصة قال محمد ﷺ منوجه بهم الى

الله ثم

الله تعالى ومتقرب بهم اليه لا متوجه اليهم ولا متقرب اليهم ولو بعنوان الشفاعة فالتوجه
اليهم كفر صريح والتوجه بهم الى الله ايمان صحيح فافهم واغتنم واحمد الله فالمعبود
هو المتوجه اليه وهو العلة الفاعلية للعابد وان كانا طلاق العلة عليه تعالى غير
من المسامحة كما سبق واما المتوجه فهو وجه المعبود وطريق العباد وسر التوجه
الصدق والواسطة بين العابد والمعبود فلا بعيد لانه بعيد الواسطة لانه
ليس متوجها اليه وهو العلة الغائية للعابد وعلة غائية المعبود فلو لاه ما فعل
كما انه شان كل علة غائية وقد تحقق هذا في سجدة الملائكة لادم ثم فانهم ما عبدوه
وما توجهوا اليه بل سجدوا به لله وانقادوا بانقياده لله ثم لوجود نور آل
محمد في صلبه فانهم العلة الغائية للخلق كلهم فكل يتوجه بهم الى الله ثم وكل سبيل
اليه تعالى غيرهم وخلق الاشياء لاجلهم اي لمعرفتهم ومحبتهم وطاعتهم لانهم وجه
ومعرفتهم ومحبتهم وطاعتهم بمعرفة الله ومحبته وطاعته فلذا صار كل من دخل في
حزبهم ولو في صف النعال شيئا ومن لم يدخل ولم يتعلق بهم صار لا شيئا كما في
الاحاديث اي عديم الفائدة وفي حكم العدم ساقط عن كل مقام فهو في اسفل درك
من الجحيم فان هذا معنى العلة الغائية فغاية سرير الملك مثلا جلوسه فكل لوح
صالح للانسان يكون سريرا بعمل فيه واللوح الغير الصالح كالمعوج او الخشب غير اللوح
فهو حطب يطرح في النار اذ لا يصلح الا للاحراق وكذا السرير المعمول للسلطان
اذا انكسر ولم يمكن الجلوس عليه يطرح ولا يعبؤ به كذا في الخبر انه تعالى اخذ الحق
بشماله وقال لعن بهم ولا ابالي اي لانهم خوالف عن العلة الغائية فلا يأخذ

بهم احد رأفة وكلا فضل الرؤف الرحيم ولذا كان العجزة مأيوسون بكسر قلب
مؤمن وقتلوا الوفا من الاعداء ولم يبالوا ومرجزاص العلة الغائية ان يكون
دائم المراقبة والنظر الى المعلول والمعلول ايضا دائم النظر اليه اما الاول فلانه
علة فاعلية فهو وجه الفاعل الى المعلول فلو رفع نظره قطع الفاعلية
فيعدم المعلول ولذا لو لم يكن اليه فني العالم فان المراد كونه بصفة الوكالة وهو
مراقبته لخلق لكونه عين الندية خلقه لا مطلق وجوده فانه ترجح ليس بدوله و
اما الثاني فلان المبدء دائم النظر لضيوفه لترتب الغاية عليه ولو لم يكن من شعور
كنظر السريه الى الجلوس الملائم المعنى فاذا انكسر انقطع هذا النظر فيصير وجوده
عبثا فهما الزوال فائدة وجوده لكنه لا يعدم عالم ينقطع عنه نظر العلة الغائية كوجود
الكفار لكنه وجود مهمل وتبع لوجودات الاخيار وهذا النظر من الغايات اليهم نظر
ضعيف ونظر غضب كما انه يتفاوت نظر الغاية من الشرة والاضعف الى الصالحين
انما يتفاوت ضيوفهم لترتب الغاية فيختلف وجودهم فوق وضعفا كما في الجبار كم
تعطون نقد طاعتكم لنا ولو اطعمونا لأكلهم من فوق رؤوسكم ومن تحت ارجلكم
اي خشيتكم وحمد الله ثم فهنا يعلم ان ليس المعبود المشروعية اليه بالذات لكل احد
الا الله الاحد ولا فرق بين ان يكون العابد هو العقل الاول او الطبع الاول
فيرتفع شبهة الصابئين العابدين لهياكل السموات والكواكب وسائر عبدة
الاوثان وعبدة اولياء الله ومنهم الركنية لتجديد العابدين لحقيقة المحمدية وقوم
زادوا شقاء تعبد والركن الرابع زعامتهم ان الركن يعبد الامام وهو يعبد الله

وهو دين

وهو يعبد الله والركن في كل عصر رجل فيتعبد المعبود وافوق يأمر عليهم على ما سبق
سورة الحجد اذ يعلم منها ان المعبود الامر والنبي واحد والاذنية بهم غيرون النسبة
والعلة في نصب الانبياء الدعوة الى توحيد المعبود والاذنية اكثر جهارا لانهم مع عبدة الاوثان
اد يبين وانما الخفاء في توحيد المعبود ولذا كان اكثر جهارا لانهم مع عبدة الاوثان
وجملة القول في طاعة خير البرية ان الانسان العابد على اربعة فمعبود لحقيقي
هو فاعله وطاعته المطلق المقارن لطاعته لطاعة معبوده هو على الغاية بهم الحجم
ومطاعه من بعض الجهات علية المادي وهو ابائه وامهاته غير الاسلاميم وعلته
الصوري وهو المعلم والسابق عليه في الايمان والمعلم خليفته في ايمان العبد
وانما صورة الانسان المعنى العلم والايمان وكان لك باذن الله ثم فبما اذن فقد
الاذن لاطاعة العلة الغائية فانها برضاء الله ثم اليه الكل لا يتوقف على الاذن من الله
بل بحكم العقل ولذا قال ان اسراطيعوا الله واطيعوا الرسول امر شادي لان مبلغ اذن
الله ثم هو الرسول لا غير فلو توقف طاعته على الاذن لزم الدور وانحام النبي
اما في الامام فيمكن القول بالتوقف لان مبلغ الاذن هو النبي لا هو نفسه ولعله
يمكن القول به في النبي ايضا بان يقال ان الكاشف عن اذن الله فهم هو المخبر على
يده ولذا لا يثبت النبوة الا بالاعجاز بخلاف الامامة فيكفي فيه النص في تحاصل
مطلق العبودية على ادون مرتبته من الطاعة وهو اعطاء القلب لاحد دكل
من جمعت منه الكلام كالقصاص والنساء فقد عبدته اذ صرت في قيده وسلطته
على نفسك واملكته منك والمطلق العبودية فرجان عبودية مقيدة وهي الطاعة

المقابلة للعبادة بالمعنى المتعارف وهى انقياد من المطيع لبعض الحجات واعلاها
عبودية الاحمرية فانها تفاد وذلم فى غير الوجوه كائنا ما كان فانهم اولياء من
انفسنا فاولى بنا من كل شئ موالاتهم لانهم الغاية لنا والغاية اقرب الى العلل
اوليها بالمعلول بعد الفاعل وعبوديه مطلقه وهى العبادة للمصطلح وهى
الانقياد بجميع الذات والجهات من الله الموجد واطلاقها العدم وقوفها على
حد واعدم توقفها على رضاء الغير ولكونها لنفسه تم لا لغيره بخلاف المقيد
حتى طاعة الغاية فانها لله لا لانهم واعلم ان كل من عبد غير الله ثم اما يعتقد
صانعيته ايضا فقد مضى جوابه فى اول الكتاب او لا بل يعتقد الصانع هو الله
لكن ويجعله واسطه فيعبده ليقربه اليه كالصابئين والوثنيه فليس لهم برهان
من يدع مع الله الها اخر فلا برهان له بل هم يظنون ظنا ويخرصون تخمينا
بان عبادتهم تقربهم اليه فالاديان تعبد غيره لكن لا مطلق الغير وهى
الركنيه الوكن الرابع زعما منهم ان لذاته تم حيث ظهور وبطون فقالوا ان لله
ذاتين ظاهره وباطنه اما الباطنه فغير معلوم ولا موسوم فلا يعبد لان المتعبد يجب
ان يكون معلوما للعابد واما الظاهره فهى الحقيقه المجرده ثم الائمه ثم الوكن الرابع لكنه
هو المعبود فجوابهم انه لو كان له تم جهتان لزم التركيب والتناهى ولو كان
له ذاتان لزم التعدد ولو كان محمديه هو ذات الظاهر لزم انقلاب الواجب
ممكنا والعكس ولو كان هو صفه ومن يعبد معبودا لزم كونه متوجها اليه ومقصودا
اصليا لا مقصودا فوقه فانه معنى العبوديه وقد خلعت فوق الوكن لعنة الله اما ما

وفوقه فهو

وفوق محمد وفوقه ذاته الباطنه وان قلت انهم من الذات الباطنيه فصار الباطن
ظاهرا فليس له ذاتان ووجوب معرفة المعبود للعابد بان كان بالاجمال
فسلم لكن الاستدلال المجهول المطلق لكنه حاصل فى الذات الباطنه اذ معلوم
انه شئ فوق الاشياء والا كالاشياء قائم بذاته مقيم لغيره وان كان بالتفصيل
فعلى ان الامر هكذا لم يلزم عباده كل احد من فوقيته وعرضه لا من فوقيته
وفوقيته اذ من فوق محيط به والمحيط لا يكون معلوما بالتفصيل للمحاط وعين
الصابئون هنا بالاله فلان اعنى الاجسام المعروفة شرف كل كوكب باسم
وحدا منهم بان المؤثر فيهم الافلاك ومؤثرها واحد بعد واحد العقل الاول
ومؤثره الله ثم لقول الحكماء ان الواجب من جميع الجهات لا يصدر منه الا
اذ لو صدر الكثير لزم تركيب الواحد الحقيقى من نسبتين فصاعدا اذ صدور شئ
من شئ موقوف على نسبته بينهما وايضا صدور كل واحد صدور الاثر فيجتمع فى
الواحد صدور الشئ وكاصدوره فصدور من الله تم العقل وكالة ثلاث جهات
جهة لاذيه فصدر منها عقل ثان وجهة لانفسه فصدر منها نفس وجهة الامكان
فصدر منها الفلك الاول وهكذا صدر كل عقل من سابقه وهكذا النفس
الفلك ومن فلك القمر وهو التاسع صدر العناصر والجواب من وجوه الاول
ان النسبة مما عليه تم لانه غير متناه وبسيط اذ طرفاه النسبة محدود وكل منهما
بالاضر ومن حده فقد عده تم اذ جعله واحدا وغيره واحدا فهما معا اثنان ومنفردا
واحد فهو اثنا اثنين فمن عده فقد ثناه اى جعله ثانيا فمن ثناه فقد جزأه اذ

لابد بين الاثنين من مابه الاشتراك ومابه الامتياز فلكل منهما جزءان فلو كان
منتسبا بشئ لزم التركيب عليه والمركب ليس بصانع فخلقه للخلق يطور الاشياء لا يطور
العلية اى خلقهم لا من شئ اصلا اى لا من شئ ولا من لا شئ اى العدم او العدم لا
يصير مادة الوجود والاضافة لا تتوقف على النسبة وامن اصلا للخلق لا تحصيل لهم
لنسبة ولا كيفية حتى يكون صدورهم لا صدور الاخر الثانية انه قد سبق ان
الخلق احيانا تنزيهه وهيهنا كل تقديسه لربهم وطورا الخلق لربه ومابه ليس
الخلق اذ الخلق عجز وجهل وضعف وفقر وحد وهو قدرة وعلم وغنى وكل
حد فكيف يصور المناسبة بينهما فالخلق خلاله لكن يطور العكس والتقابل لا تقابل
يقتضى الاثنينية بل تقابل الوجود والعدم والكمال والنقص فمن يجعل الاحدية
وحدت المحدود ومن يجعل غناه وقوته فى الفقر والعجز وهكذا الثالث انه لو سلم
فقد صدر منه الوجود لكل والماهيات غير مجعولة الا بالتبع والوجود شئ
واحد مشترك معنوى بين الموجودات ولو قلنا بمجعولية الماهيات بمعنى
ان اعطاها الوجود فاعطى كل شئ لا الوجود واعلم ان منشأ جميع المذاهب
الباطلة الشبهة فى المبدء والمعاد وبتحقيق المبدء ينحل شبهة المعاد كما يتبدل
بدا لله ثم فى القرآن على منكرى البعث ومستحيليه فانه اذا ثبت امكانه يسهل
اثبات وقوعه باخبار النبى المصدق بالمعجز عنه والمراد من المبدء صدور
الخلق من الحق اولا والمراد من المعاد تركيب الروح والبدن ثانيا للجزاء
فهذه مواضع الشبهة المبدء والشبهة فيها بفيائها ومن عدم معرفته تعالى حق

المعرفة

المعرفة فان حق معرفته ليس الا كتناه الخ فى العقل والمنهج النقل بل الدليل تبيينه
عن الخلق وتنزيهه عن كلهم بعد اثباته فلا يجر التبيين الى التعطيل ولا الاثبات
الى التشبيه بالخلق وهذا معنى قولهم الايجاد انه تعالى شئ لا كالاشياء شئ
اثباته وهو الموجد وكالاشياء تنزيهه وهو الموجد فمن قدم الموجد بالغ
فيه ووقف عليه لم يفده على الاثبات كالوكسيه فبالغ فى التنزيه بانه تعالى
لا يعرف وليس له اسم ولا رسم ولا يقع عليه العبادة فعطلوا بالذات الظاهرة
وجعلوها من المخلوقات وبالذات الباطنة وعطلوها وقالوا انها ليس بصدد اشر
ولا مورد اسم ولا صاحب صفة وانما الموسوم بالاسماء والموصوف
بالصفات هو الذات الظاهرة ومبنى التعطيل اثبات وجود مهمل له شئ ونفى
الصفات والافعال عنه راسا وهذا كنفى اصل وجوده فان مثبتا لا يمكن ولا
نفى من جموع سواه وجوده وعدمه على ان الفعل والصنع لجاء العقل الى الموجد
الصانع فاذا لم يكن مصدر الفعل فكيف ولم يثبته العقل ومن وقف على
المعدم ولم يتعد الى الموجد وقع لا بدا فى تشبيهه بالخلق فى ذاته كالفاعلين بانه
واحد من الموضوعات الخارجية بتشبيههم فى هذا الوجه وكالحنابلة المجسمة فى
ذاته وصفاته معا كالمضاهى الفاعلين بتفكيك صفاته من ذاته فضاهوا حيونة
روح وعلم وكالاشاعرة القائلين بانه صفاته غير ذاته كالخلق وقالوا ان ذاته
ثمانية اوصاف فهم فى الحقيقة اعتقدوا تعدد الجهة كما حكى عن الفخر الرازى
انه قال الفرق بيننا وبين المضاهى انهم قالوا ثمانية ونحن نقول بتسعة وفى

تعيين

صفاته كعلماء الفلاسفة فانهم جعلوا علمه حصوليا كعلمنا وقدرته تعالى على
سبيل الاضطرار كاحراق النار فانزهوا قدم العالم وكجماعة انكروا
علمه بالجزئيات كالعقل وكالثنوية فانهم قصروا قدرته على الخيرات والمجردة
عن خلق الشرور اوفى افعاله كالحكماء فزعموا ان فعله بالمناسبة فلا يصدر منه
الا واحد فالعقل عندهم اكثر افعاله عن تعالى وزعموا ايضا ان المشية والارادة
عين ذاته لانهما من العلم وزعموا ان فعله بطبع العلية فلا يتخلف العلم منه تعالى
فالعالم قديم زمانا لانه حادث فانا لان العلة معدم بالوجود على المعلول
لكنهما في الخارج صنلان لا يمكن منكافئان فمنهم من قال بان ذاته تعالى علة تامة
للاشياء ومنهم من قال بان علمه تعالى بالاشياء علة تامة لها فقالوا انه فاعل بالعناية
فحاصل قولهم ان صدور الكثرات منه تعالى لا يمكن وفعله لا يتم الا بمعاون وشريك
وهو العقل والنفس والافلاك فلما تشعب منهم المصابون فقالوا انا نعبد
شريكه في فعله لانه اجل قدرا فعبادتنا كما التزم اهل التعطيل عبادة لتحقيق المجهول
لانه ذاته كما يعرف فلا يعبد فقد ورد الاخبار ولعله عن الصادق عليه السلام
ان للتوحيد بحرين عميقين بحر التشبيه وبحر التنزيه ولكل منهما ساحل
شرقي وهو افراطه وغربي وهو تفريطه والتوحيد الحقيقي في غرب التنزيه
وأقول الافراط في التشبيه ينجر الى الحلول والاتحاد والتنزيه ينجر الى
التعطيل وعباده غيره وعدم الوصول اليه وكلا فرقي الخاصة شبهة
الدهرية والطبيعيين وجوابهم بابطال كون الدهر والطبيعة صانعا اى

مؤثرا

مؤثر في اثباته واثبات صانع خارج عن عالم الخلق فيما مقصدنا ونتقدم قبل ما نحن
في بيان الفواعل الاربعة ومنه يعلم منشأ اشتباههم اذ ما من مذهب باطل الا وله
منشأ اشتباه من الحق ولذا قالوا ان جميع البواطل تشعبت من التوحيد وهو الطريق
المستقيم الا خذ بناصية الطريق المعوج وما من داية الا هو اخذ بناصيتها وبه
وفي على صراط مستقيم ولا بد في دفع كل شبهة من العلم بمنشأ الاشتباه فيسهل
الجواب والا كلما اجبت فاجيبت بل قويت الشبهة والاغلب ان اصرار المبطل
في باطله انما هو بجواب عن لا منشأ شبهته ولو بنجاهم العلوم ان لا يجيبوا من
الشبهة الا من علم منشأها لاضمحل الباطل من اصله ولم يبق ثم لا لجاج ولا لعناد
ودفعه بقلع اصل وجوده وهو سهل كدفع الخلط الفاسد والعضو المبت
كما قالت الحكماء ولو نطق العالم سكت لجاهل سقط الخلاف فنقول نعوذ
العالم كله مركب من فاعل مفيض محيل مؤثر ومنفعل مستفيض مستحيل متأثر
وذلك تقدير العزيز العليم فالفواعل انما هي الات ظهور فعله واسباب
نفوذ فيضه في اعماق بحر الامكان لا بالاعتضاد والاستعانة بل بمقتضى
الحكمة فهو الفاعل المؤثر ليس الا اذ لا فاعل في الحقيقة الا الفاعل بذاته عن
ذاته بارادات ذاته وهذا ليس الا هو تعالى الفلات الفواعل وفاعليتها فعلة
واسطة وفعلها فعله مع الواسطة ولما كانت الفاعلية غاية العظمة صار فعله ايضا
عظيما فكبرت الفواعل في اعين النظار حتى ان قاصريهم قصروا انظارهم
عليها وما عبروا منها الى جاعلها فوقفوا دون الباب وما كشفوا الحجاب كالطبيعيين

وبعض المحبين وبعض علماء الحروف والاعداد والفلاة في حق الاولياء والعلم ان
الفواعل الاربعه مترتبة الفاعلية فالاول فاعل مؤثر في الثلاثة الباقية والثاني في
الباقيين بتاثير الاول والثالث في الرابع بتاثير الاول الظاهر من الثاني والرابع في
سائر الاشياء بتاثير الاول الظاهر من الثالث بواسطة الثاني والمؤثر الحقيقي
هو الله تعالى وهؤلاء الاربعة ما به التاثير فالاول ما به يؤثر لحق في الثاني والثاني
ما به بتاثير الاول يؤثر الحق في الثالث والثالث ما به بتاثير الظاهر من الثاني
فيه يؤثر الحق في الرابع والرابع ما به بتاثير الاول الظاهر من الثالث بواسطة
الثاني فيه يؤثر الحق في سائر الاشياء واما الاول فبنفسه يؤثر الحق فيه بخلق
الاشياء بالمشية والمشية نفسها مجعول له من نفسه دليلا عليه وحاكما امر اعليه
كما انه تعالى بذاته المقدسة يؤثر في الاول فيكون مطبوع العلية فيكون الذات
المقدسة ما به التاثير فان هذا يستلزم تنزل الذات الى عالم الخلق فانه اذا كان
ما به التاثير في الاول والاول بسببه ما به التاثير في الثاني وهلم جرا فيكون هو ما به
التاثير في كل شيء مع انه مؤثر حقيقي لا ما به التاثير وقد يتوهم اتحادهما
منشأه الطلاق المؤثر على هذه الفواعل مع انها ما به التاثير والجواب ان هذا
الاطلاق انما هو بطريق الاضافة والتجوز ولا يعلم ان ما قلنا من ان ما به التاثير
في الاول هو نفسه انما هو تعبير وكناية عن ان اول تاثيره تعالى من غير ما به التاثير
وبكل تاثيره كذلك لسريان الاول في كل التاثيرات فكل فعله ابداع اي من غير ماده
كما انه اختراع اي من غير مثال وصورة لانه تعالى لا يحتاج ما به التاثير في خلق الاشياء

لا من شيء

لا من شيء اي لا من شيء ولا من لا شيء فالفاعل الاول بما انه تعالى فلا فعل ولا فاعل
الا وهو تحت اسم من اسمائه تعالى ولا يجري الفيوضات تعالى الا باسمائه تعالى فان الاسم
عنوان المسمى وبيانه وبدو ظهوره وابتداء شهوده من غيب الذات واول تعلقه
من تعالى جميع الذات وهو المشار اليه بالخط المجمل فان الحروف حقيقة روح عناصر
المرجوبات واحسن تركيبها تركيب المجمل المنتهي فانه على وفق ترتيب نظم الاشياء
من كتم غيب العدم فان المجمل ابتداء الامر وهو مقام الاطلاق والوجود المطلق
بلا تعيين وهو من اجتماع الاجزاء المؤتلفة وحطي احاطة الاجزاء بعضها على بعض
وخلطها ونشرها وتماسكها الا بنفسها ودفاعها الغير كالحصن وكل غاية ظهورها
ونطقها بانيتها وانيته خالقها واظهارها وفقرها اليه فان الكلام غاية الظهور لما في الضمير
كما ان ابتداء الامر هو العلم الفعلي وكل شيء فالحق كما قال الله تعالى انطقنا الله الذي
انطق كل شيء فانه ما من ماده حتى الاولى اصل وحقيقة مجردة لانه تقرر هذه اللاب الكلي
هو نتيجة وجوده فالقشر باللب حيث لا يفعل الله تعالى واللب هو المجرد وكل مجرد
عالم شاهد بنفسه وبربه وعالم التجرد عالم الذر ولما كان الاسم فوق كل شيء لانه
عنوان الوجود وابتداء الجود فادام ما حصلته فوق تفصيل التي فوق كل درجات
وجودك ما ترى ثابتا كانك كما ذكرنا غالبا اسمائه العظيمة ولا تؤثر الا نضع الاسم
غير موضعه فان موضعه وجود نفسك الذاكر ونحن متى نذكر فانا كذكرنا تابع لنفسنا
وشان من شئوناتها فلنختصر انفسنا الذاكر في حب الاسم المذكور ونعظمه
بالغلبة حتى يغلب علينا ويحيط بنا ويصير اعظم من انفسنا وانفسنا اعظم من كل شيء

درجات

في علم وجعلنا فيه تأثيرا تاما بلا تخلف وهذا يصير كل اسم كالاسم الاعظم في تحتم
التاثير واما حقيقة الاسم الاعظم فهو اسم مطلق جامع بجميع شئونات الاسماء
وحروفه من جزء هذا الحرف المقيد الممتنع بل روحها واطلاقها بل ليس لحرف
فانه حرف واحد وتحت اطلاقه يخرج به العدد من الاطلاق فكل الاسماء شئونات
الاسم الاعظم وبمنزلة اجزائه وحروفه ولعل المراد بما في الاخبار من انه كان عند
كل نبي ووصي حرف او حروف من الاسم الاعظم وعند آل محمد صلى الله عليه وآله
اثنان وسبعون حرفا وكل ثلاث وسبعون حرفا واحد استاثر الله تعالى فان فيه
ان حقيقة الاسم الاعظم هو الواحد المستاثر به معنى الاستيثار انه لا يمكن ان يكون عند
احد ولا يخرج من الاطلاق لا ان احدا ليس قابلا له بل اطلاقه لا يقبل الكون
باطلاقه عند احد فكل اسم عند احد فقد تقيد اما تقيد بالخزينة كما عند الانبياء
واما بالكلية كما عند آل محمد صلى الله عليه وآله فان شئونات الكلية اثنان وسبعون
حرفا فيصدق ان عند آل محمد صلى الله عليه وآله كل الاسم الاعظم ولا شئ ليس منه عندهم
ويصدق ان حقيقته مستاثرة عند الله ويصدق ان عند الانبياء الاسم الاعظم
بالجملة لا كحرف او حروف قليلة منه هذا ما افهم من اخبار الاسم الاعظم
والفاعل الثالث النفوس الكلية وافاضاته لكن بتاثير الاسماء ومجالها و
مظهريتها لها فكل نفس فهو تحت اسم يفعل به ما يفعل فجبرئيل مثلا تحت الخالق
وفعله تسوية الشئ وتسديده وتقويته وعزرائيل تحت القابض المميت
فعله توجيه الارواح من الظاهر الى الباطن واسرافيل تحت الباسط المحيي

فعله

فعله توجيهها من الباطن الى الظاهر وميكائيل تحت الرازق وفعله
جمع المتفرقات وادراجها في شئ واحد وكل الاملاك اتباع
هؤلاء الاربعة فان بالاربعة يتم مصالح العالم واما نفس الانسان
الكامل فهو تحت تصرف الاسم الاعظم جامع لجميع الافعال والكمال
ايضا درجات في اعتدال جهات الكمال فالمعتدل الحقيقي محمد
واله فهم واقفون تحت حقيقة الاسم الاعظم وواجدون لكل فعل
وقادرون على كل شئ واما غيرهم فحكمهم حكم كاملهم الغالب فهم
بمنزلة ساير الاسماء وآل محمد بمنزلة الاسم الاعظم وما ورد في
الاخبار من استناد كرامات الاولياء الى الاسماء العظيمة اشارة
الى ان فعل النفوس بقوة الاسماء والى انهم حقروا واذموا عند
ذكر الاسماء وعظموها حتى صار كل اسم في حقهم الاسم الاعظم
ولذا كان يستجاب دعاؤهم بكل اسم وكانوا يحلفون في اغلب
الدعوات ان فيه الاسم الاعظم والفاعل الثالث الاجرام
الفلكية بكواكبها فان في حركاتها ونظرات كواكبها تاثيرات
ظاهرة لكن بتاثير النفوس بدليل حكومة النفوس عليها وعلى
مثل رد الشمس وشق القمر وبكاء السماء على مولينا الحسين وكسف
الشمس له وبطؤ حركة الفلك في ظهور سلطاننا حتى يصير السنة
كعشر سنين كما في الاخبار وسرعة حركته في زمن الغيبة

بدعاء الاخيار كما ورد الامر بدعاء تعجيل الفرج مع ان الدولة الباطل
امدا معينا معللا بها وبالجملة وقوع البداء كاشف عن كون حاكم
على الافلاك اعلى منها كما روى ان في اول حرب طالوت وجالوت
انهزم حزب طالوت ولم يقتل من عسكر جالوت احد فغاروا وانثنوا
داود عن ذلك فقال ان عندهم منجما ماهرا ينظر في علمه فكل
من لم يحضر اجله يرسله الى البراز فدعاه داود عليهم فقتل كل
من برز والفاعل الرابع الطبايع من العقاقير والسمومات
وغيرها وتاثيرها ظاهره فنها عاديات كسائر الاجسام ومنها
اتفاقيات كما يعمل للسحر والاحراز والرقى لكن كلها بتاثير الافلاك
لاختلاف تاثيرات طبيعة واحدة باختلاف الاوقات ولذا صار
اعظم اركان الادعية والطلسمات ملاحظة الساعات والنظرات
واعلم ان تاثير الطبايع وان كان محسوسا لكنه اضعف التاثيرات
لغاية بعده عن ساحة الحق كما ان تاثير الاسماء اقوى القرها والذا
انحصر تاثير الطبايع في المتاثر المحض لا في المؤثر كما في الفواعل
الثلثة العالية فان كل منها مؤثر في مؤثر واما تاثير الطبايع
في النفوس المقدسة فانما هو من حيث تاثرها بتاثيرها لا من حيث
تاثيرها تقدسها كما انها قلما يؤثر فيها شئ من الافلاك والطبايع
اذا اراد واقد قالوا ان من خصايص الانبياء عدم تاثير السحر

فيهم

فيهم والا لزم عجزهم ونقض غرض الله من بعثتهم فان لهم من كل طبقات
الناس اعداء شديدة العداوة واما قصة تسحر نبينا ونزول
المعوذتين فانما هو لخوف التاثير في المؤمنين كما قالوا واذا سمعت
هذا علمت منشا اشتباه الدهرية والطبيعية فانهم لما
راوا افعال الطبايع وعجائب تاثيراتها فانها عظيمة لكونها
من عند الله العظيم وقفوا وقصروا همتهم وحطوا نظرهم
عنها ونزعوها صانعا لها غير مستقلة في الافعال
وفوقها فواعل اقوى منها واولى منها بالصانعية تعبدة
الكواكب والغلاة في حق الاولياء اعلى هنا واوسع قها واقوى
حجة من الدهرية فانهم انهم لا يخوضون وبالظن ينطقون فالمقصد
الاول في ابطال مذهبهم فنقول من وجوه الاول انهم يدعون
ما لا يقدرون على اثباته ولا يقوم على ما ادعوا حجة كما عرفته
نعم عن قولهم بالظن والخرص ونفي عنهم البرهان زيادة على
ان كل باطل لا برهان له فانه لا برهان صحيح له ولا ينافي وجود
برهان في الظاهر واما الدهرية فلا برهان لهم لا ظاهرا ولا
صحيحا فانهم راوا تاثير الدهر والطبيعة وما راوا غير شيئا
وهو يتصور على وجوه ستة الا ان يكون علة تامة غير قابلة
للمانع بذاته وبالاستقلال ٢ ان يجعله الغير علة تامة تخليته

ضمير يرجع الى الطبايع
الدهر والطبيعة

تتوقف على ارادة الغير فان اراد فهو علة تامة اى لا يتوقف تاثيره
على شئ ٣ ان يكون مقتضيا بذاته ع ان يجعله الغير مقتضيا
ومعنى المقتضى انه لا يحتم من وجوده وجود مقتضاه لاحتمال
طرو المانع او توقفه على شرط لم يحضر فهو علة ناقصة ٥ ان يكون
كاشفا وعلامة لا مقتضيا ولا علة كما قاله بعض الفقهاء فى تاثير
الكواكب ع ان يكون من باب المقارنات بمعنى ان الغير يؤثر
هذا الاثر عند ملاقاة السم لهذا البدن مثلا كما قالت الاشاعرة
ان لا مؤثر غير الله فهو يحرق عند ملاقاة النار لجسم يابس و
هكذا وجرت عادة الله على ذلك فلا دخل للمؤثرات الظاهرة
اصلا فتعين كل واحد من هذه الصور توقف على اقامة
البرهان على نفى الخمسة الاخرى فانه اذا جاء الاحتمال بطل
الاستدلال فادعائهم الصورة الاولى معينا تحكم فتى يقدرون
على نفى الصور الاخرى مع ان لكل منها قائلا وبرهانا تحكما
والثانى انه قد ثبت فى العقل ان معطى الشئ لا يكون فاقده
وهذا بديهى اذ لو فقده فكيف يعطيه والكل لا يكون ناقصا
فى المعلم لا يكون جاهلا ومعطى القدرة لا يكون عاجزا
واما الطبيعة فعديمة الشعور والقدرة ونرى فى اهل
الطبايع علماء قادرين كاملين فكيف يجعلهم طبيعتهم

علما

علماء وهى جاهلة على انا نرى العالم قد يصير جاهلا وينزول
علمه وهكذا القادر فلو كان علمه من طبيعة نفسه لما زال الان
الذاتى لا يتغير وان كان من الغير وليس من الذات فثبت قطعا
وان قلت ان الطبيعة عالمة قادرة كاملة من جميع الجهات
قلنا هذا هو الصانع الخارج من الاشياء المدبر لها لا الطبيعة
والا لالتزم وجود طبيعة عالمة كاملة فى شخص جاهل ناقص
فانه ايضا شريك للعالم فى الطبيعة بل قد ينشا بين اجزاء الجاهل
وبدنه او عمرها فان كان طبيعة العالم عالمة فطبيعة
الجاهل ايضا عالمة والثالث ان صور الشجر والريحان
وساير النباتات اما موجودة فى طبيعة التراب الذى
قد ينبت منه الشكر وقد ينبت منه الحنظل وقد ينبت شجر
مثمر وهكذا باختلاف الاوقات وجودا بالفعل فيلزم جمع
الاضداد فان هذه الصور متضادة لا تجتمع بالفعل واما
معدومة عنه فالذى يوجدها فيه هو الصانع واما
موجودة فيه بالاستعداد فتظهر بالتدريج فنقول اولا
ليس الاستعداد الا التهيئة والقابلية فهو عدم بالنسبة
الى المهيأ له والى ما يقبله فهذه الصور التى يستعد التراب
لها معدومة فيه بالفعل فلم ما خرج سابقا فان الذاتى

من يجعلها ذاتا لا يسعه ان لا يسعه ان يجعلها موجودة بالفعل

ثابت فيه ابدا وايضا لم خرج الى فعليته هذه الصورة قبل تلك الصورة
مثلا وانكان خرج بغيره الى الفعلية فهذا الغير هو الصانع و
ثالثا اذا خرج الى فعلية صورة فما ازيل هذه الصورة عنه
حتى يظهر عنه صورة اخرى فان الطبيعة المقتضية لهذه
الصورة لا تكون مقتضية زوالها للزوم جمع النقيضين
وهو الاقتضاء والا اقتضاء او اقتضاء الشيء الواحد النقيضين
وبالجملة فكون صورة ثانية وفنا صورة سابقة دليل على انها
ليست من الطبيعة لان الطبيعة شيء واحد لا يقتضي الا اثارا مختلفة
وايضا اختلاف اثار افراد النوع الواحد دليل اخر على انها
ليست من الطبيعة فان الطبيعة الانسانية مثلا شيء واحد
مشترك بين جميع الافراد فان اقتضت العلم فالجهلاء من
اين او طول القامة فقصير القامة من اين او النطق فالاخرس
من اين وهكذا كل الصفات والافعال المختلفة في الاشخاص
اختلافا شديدا يتحير فيه العقل فان قلت ان الاختلافات
من اثار النجوم نقول قد ثبت ان وراء الطبيعة شيء حاكم
عليها وهذا القدر كاف في ابطالها حتى ننقل الكلام الى
النجوم والرابع انا نرى اثارا بديعة محكمة ذات حكم ومصالح
ومنافع لا تعد في عالم الطبايع وبديهة العقل تحكم باستحالة

صدورها

صدورها الا من العالم القادر لا من جهتان معطى الشيء لا يكون
فاقده بل من جهة وفور الحكم والمصالح التي يشهد العقل بعد
تتبعها والا معان فيها بان مبدئها لا يكون الا تاما كاملا
فوق التمام والكمال والطبيعة ناقصة عديمة الشعور و
هذا من باب معرفة المؤثر بالاثار وتفصيل هذا الدليل يطلب
من الاخبار مثل توحيد المفضل وبعد ملاحظتها لا يبقى شك
للمنصف والمعتسف والخامس صدور المعجزات الخارقة
لعادة الطبايع من الانبياء وهي متواترة جدا لكل نبي من اولي
العزم ولا اقل من تواتر نوعها كانقلاب العصا اليابسة تارة
شجرة خضراء وتارة ثعبانا عظيما مع ان الطفرة محال وعجب
الطبيعة لابد ان ينقلب العناصر ابا بالتدريج ثم ينقلب
ثعبانا مستدرجا ومثل شق القمر ورد الشمس في السماويات
التي لا يمكن ان يقال انها باعمال الطبيعة مقتضية له كما قيل في
نار ابراهيم انه لطخ جسمه بشيء ما تاذى من النار مع انه ايضا
مكابرة صرفة لانه لو سلم ان جسمه لم يحترق من التلطخ لكن
جرى الماء والحان الطيور ونبت الرياحين ونضب
السرير من اين والناس انا نرى عجائب في عالم الطبايع
على خلاف مقتضى الطبيعة اما على الدوام وهي كثيرة لا تضبط

ضبط بعضها الامام فخر الرازي في كتاب اسرار التنزيل فليراجع
مثل وجود الرطوبات وعدم خروجها الا حين يريد مع
وجود الثقب الوسيعة في بدنه ومقتضى الطبيعة الخروج
ولو بالرشح مثل العرق يخرج من مسامات الجلد وهي ضيقة
جدا فكيف لا يخرج من الثقب السفلى والعليا فانه ولو علق
الانسان منكوسا لم يخرج من فمه ودماغه ما في معدته
مع ان الكبد ان مع صلابتها ومطبوخيتها ينشح منها الماء
حتى لا يبقى فيها شئ والقرية المشدودة فيها يطلع منها الماء
البتة ومثل ان الكواكب ترى في مطالعها اكبر منها في وسط
السماء مع انها في المطالع ابعد من الناظر منها في وسط السماء
بنصف قطر الارض وهي ٢٥٤٢ فان كل ناظر فهو واقف
على مركز الارض فمن موقفها الى منتهى الارض نصف القطر
ومن منتهى الارض الى عنان السماء متساوي البعد من كل
سمت فان الارض واقعة في وسط العالم الحقيقي ولذا صار
مركزها مركز العالم واما على سبيل الاتفاق مثل عدم نزول
المطر في بلد خاص او في اكثر البلاد سنين متوالية ومثل
خراب بلد بعد عمرانه بمدة مديدة ومعمورية اقليم و
خراب اخر وبالعكس ومثل الصواعق المحرقة وسائر الآيات

تحرم

المخوفة للنوع التي تتفق من غير سبب ظاهر طبيعي ولا يفي
ببيانها علم النجوم واما ما يقع منها بسبب ظاهر فلا كلام
فيه والسابع انا نرى اعمارا فراد الطبيعة الواحدة مختلفة
من غير اتفاق سبب فلكل من النخيل عمر وهكذا سائر الاشجار
ولكل انسان عمر مع انهم نوع واحد والموت امر عدمي
لا يقتضيه الطبيعة ولو فرض فلا يختلف اقتضاها
والثامن ان مقتضى الطبيعة والمحسوس المجرب ان كل جسم متحرك
اسرع الى الفناء والفساد من الثابت كالحجر والحيوان العامل
وهذا محسوس في ساحقة المجرين ولو كانا املسين غاية الصفا
فعلى هذا يجب ان تكون الاجسام الفلكية اسرع فسادا من كل
جسم لدوام حركتها مع كبرها وسرعتها بحيث قالوا انها تقطع
في زمن المتلفظ باحد الفا وسبعمائة فرسخ مع انها اقدم من
كل جسم فانها باقية والاجسام الاخر بالية واعلم ان كلية هذا القول
الدهرية مبتنية على انكار موجود غير المحسوس بصورة قياس
استثنائي بان يقال لو كان موجود اخر لاحسناه باحدى
الحواس الظاهرة والباطنة لكنا لم نحس شيئا فليس بموجود و
المحسوس هو الاجسام بموادها وصورها وطبايعها وغيره
النقص والعقل والحق بقم فلذا اضطروا في مبدء هذه الاجسام

الى قولين فقيل بقدمها وقيل بانها وحدث بغتة واتفاق وجوهما
ان القدم الزماني لا يجدي والذاتي منحصر بالواجب وهذه
الاجسام ممكن الوجود ببديهة عقولنا لان وجودها زائد
على ذواتها وكل شئ له ذات ووجود فهو في حد ذاته غير موجود
وكل ما في حد ذاته غير موجود فليس بقديم ذاتي لان القديم الذاتي
ما كان في حد ذاته موجودا بل هو حادث ذاتي وكل حادث
غير مستغن عن المحدث لان الوجود والعدم سواء له في حد
ذاته فوقوع كل من الوجود والعدم رجحان له على الاخر
فيحتاج الى المرجح لضرورة امتناع الرجحان بلا مرجح بلا خلاف
فيه واما الاشاعرة فقد خالفوا العقلاء في بطلان الترجح بلا
مرجح بعد موافقتهم في بطلان الرجحان بلا مرجح والمرجح انكان
ذاته فهو في حد ذاته موجودا ومعدوما والفرض انه ليس في حد
ذاته موجودا ولا معدوما فيلزم الخلف وان كان غيره فهو ظاهر
ومن هنا علم بطلان البغتة والاتفاق لانه رجحان بلا مرجح
واما في حدوث المواليد والفروع من الاصول فقيل بان
اجسام المواليد كامنة في جسم الاصل وتظهر بالتدريج مثلا
في بدن كل رجل وامراة كامن ابدان نسلهما الى اخر الدهر و
هكذا الحيوان والنبات وهذا ضروري البطلان لاستحالة

التداخل

التداخل وهو دخول جسم في جسم اخر بلا زيادة مقداره وهو لاستحالة
اجتماع المقادير الغير المتناهية في المقدار المتناهي وللزوم
تناقص اجسام الاباء والاولاد شيئا فشيئا مع انها نرى غالبا
اجسام الاولاد اكبر من جسم الاب وقيل بانها كامنة في الاصول
بطور الاستعداد لا باعيانها والجواب ان الاستعداد لا
يخرج الى الفعلية الا بمخرج ولا يمكن ان يكون المخرج هو
الاصل والا لاخرجها كلها بلا تراخ على ان الترتيب في
المواليد بالتقدم والتاخر في الحدوث رجحان بلا مرجح وهذا
وارد على القول الاول ايضا واما سايراقوالهم فليست
قابلة للاستقصاء المقصد الثاني في اثبات الصانع وهذا
ايضا جواب الدهريين اذ لا منكر للصانع غيرهم وانكارهم
راجع الى عدم العلم لا العلم بالعدم اذهم فيما يقولون
على ظن بل هم في ريب مما يمترون ففيه فوائد الاول في اثبات
الصانع على انه لقلوبنا مفتاح لمعرفته نعم فقولهم هنا ما ان
الاول في تفسيره نعم وهو بمنزلة انه يحتمل ان يكون والثاني
في انه يجب ان يكون للبراهين فالاول في تقسيم المفهوم الى
الثلثة على ما اشتهر وفيه مطالب الاول ان الوجود والعدم
متناقضان لكن لا بوجه يكون احدهما محدودا بالاخر كما هو

شان المناقضات فيكون له نعم حد وضد بل افضية النشات
مملوة بالوجود لامجال للعدم فيها وكلما اريد تصور العدم
لايمكن اذ عالم الذهن ولوكان محض اعتبار العقل فهو من نشات
الوجود فان الوجود ذو تطورات وشئون فلفظ العدم و
اسماء المعدومات ليس لها ما باز اء لا في الوهم ولا في غيره
وكلها اسماء بلا مسمى وانما وجودها اللفظي فحسب وهو ايضا
وانكان وجودا لكنه لابد منه لبيان الوجود وتصفية الذهن
لادراكه بالحقيقة فوجودها اللفظي مقدمة لتجلية الوجود
وكنس غبار الجهالة عن ذيل جلاله مثل ضربات الباري و
جهله وعجزه وكل اسماء نقايصه نعم فانها محض تعبير لفظي
ليس لها معبر عنها وانما وجه التعبير اظهار امتناعها ليتجلى الحق
في القلوب ويسلك اليه طريقا في الضياء وذلك كان من
خواصه نعم وكالانه انه اذا وجد في عالم ولو في الوهم وجب
وجوده في جميع العوالم لان ذاته عين الوجود وكالانه عين
ذاته وليس للوجود حد فيتقيد بعالم دون عالم وهكذا تراه
نعم لانه مثله فلوكان موجودا في الوهم لوجد في كل عالم وكذا
جهله وعجزه وساير نقايصه الذاتيه نعم بعض المعدومات
ممتنع الوجود في الخارج فقط لا في الذهن كجمع الاضداد

الخارجيه

الخارجية وكزوجية الواحد في الوهم الغالط فانه يمكن فرضها لكن بعد الفرض
يحكم بامتناعها في الخارج فقد علم انه فرق بين المعدومات المتعلقه
بذاته نعم وكالانه الذاتيه فانها عدم مطلق محض عنوان للوجود
لابيان للعدم وبين المعدومات المتعلقة بافعاله نعم وبغيره نعم
فانها عدم مضاف بالنسبة الى بعض النشات او بيان للعدم لا عنوان
للوجود الا انه لما كان عدة النشات الخارج وهو المسمى بالواقع
جعلوه المناط في التقسيم ولم يبالوا بغيره فعبروا بممتنع الوجود
عما يستحيل وجوده في الخارج مطلقا من ان يمتنع في جميع النشات
او لا بد ان لا يتوهم ان معنى واجب الوجود ان يكون ذاته مقتضيا
او كافيا في وجوده او ابيا عن العدم او علة لوجوده فانها
مبتنية على كون الوجود غير ذاته كما زعمت الاشاعره وعوام
كل امة مع انه عين ذاته والا لزم حدوثه وافتقاره انكان وجوده
بغيره او تقدم الوجود على الوجود انكان بغيره او اعطاء الشئ نفسه
ما يفقده وكلاهما بديهي الامتناع على انه يلزم فقد الوجود
في حد ذاته فهو ناقص في حد ذاته والذات الذي وجوده ذاته
فوقه فهو الواجب دونه بل معنى الواجب ما يكون متذوتا بذاته
لا بذاتي ولا بغيره فان الممكن الممكن ذات متذوت بذاتي
وبغيره والمراد من الذات هو الماهية الجنسية وهي لا تقوم

ولا تتذوت الا بالفصل الذى بها متيازها من الغير وهو المسمى
بالذاتى فالجنس محتاج الى الفصل فى التذوت فيحتاج الى الغير
الذى يضم الفصل اليه لانه بنفسه لا يقدر على ضم الفصل اليه
لانه بعد غير متذوت وكل غير متذوت لا شئ واللاشئ لا يقدر
على شئ فكل ممكن مركب مابه الاشتراك وهو الجنس ومابه الامتياز
وهو الفصل وكل مركب غير متذوت بذاته وكل متذوت بذاته
بسيط فنقول فى المقسم ان فى تعبيرنا شيئا ولا شئ وهو الممتنع
والشئ اما شئ بذاته او شئ بذاتيته فالاول غنى بذاته فى
شيئيته عن غيره وهو شئ بحقيقة الشيئية لان ما بالذات
يكون حقيقة لا غير واجد لكمال الشيئية كل الكمال بذاته
لانه لما كان شيئيته بذاته كانت كمالاته ايضا بذاته فلو كان فاقدا
لكمال او كان كاملا بكمال زائد على ذاته لزم ان يكون لا شئ
فى ذاته والفرض انه شئ بذاته فى ذاته وهذا خلف والثانى
فى ذاته لا شئ اذ شيئيته ليست بذاته فلا بد له من شئ بذاته
حتى يكون شيئية به لان الفاقد لا بد ان يتصل بواجد
حتى يوجد به ويكون هو شيئيته وموجده فالواجب شئ
بذاته والممكن شئ بغيره فهو فى حد ذاته لا شئ اى لا يقتضى الشيئية
فاذا تصورنا لا بد ان نتصور او لا الشئ بذاته ثم الشئ بغيره

فالواجب

فالواجب اظهر وجودا من الممكن ولنعلم ان بعد تصور الواجب
لا نحتاج الى اثبات وجوده لان هذا شان الممكن الذى يمكن
ان يكون وان لا يكون فمحض تصوره لا يدل على وجوده فى الخارج
لان ذاته لا اقتضاء فى وجوده موقوف على تاثير المؤثر غيره و
تاثير الغير امر حادث لنعلم حدوثه واما الواجب الذى شيئية
بذاته فوجوده لا يتوقف على شئ غير ذاته فبمحض تصوره يحكم
بوجوده فلو توقف الحكم بوجوده على دليل فهو غير المتصور
فمنكر الصانع لا بد ان يدعى امتناع تصور بسيط متذوت
بذاته بسيط فى كل جهاته ولا يقدر على هذا ابدا اذ نشاهد
المتذوت بذاتيته وهو الممكن وكل متذوت بذاتيته فهو غير
متذوت بذاته والا لما احتاج فى التذوت الى الذاتى فنرى
انه قد تذوت فهو متذوت بغير المتذوت بذاته ولعل هذا هو
المراد مما فى الاخبار دليله اياته ووجوده اثباته فان الدليل
ما يفيد المعرفة بالشخص واياته تدل على تعيين صفاته وافعاله
بحيث يتشخص تعقلا بمثبات ما يفيد العلم الكلى اى المجمل
فان وجوده اى بصوره وجوده اى بتثبته ووجوده يفيد العلم
بان هذه الرتبة من الوجود موجوده لان البشر والا لزم الخلف
فمن خصايص الواجب ان موضوعه كاف فى الحكم بالمحمول عليه

فامره قضية قياسها موضوعها واى دليل ادل من نفس الذات وبعله
احد معانى قوله تعم يا من دل على ذاته بذاته ٣ الممكن المتذوت
بغيره اما متذوت النفس وموجود لنفسه وهو سائر الخلق عقلا
ونفسا وطبعا واما متذوت وموجود الله تعم وهو صفاته
الفعلية العالية فانها هيات ممكنة غير متذوتة بذاتها بل
بذاتيها وبموصوفها ولموصوفها كما هو شان كل صفة
مع موصوفها فان وجودها تبعى غيرى لا اصلى نفسى وقد
يفرق بين صفاته تعم وسائر الخلق بان الخلق ذو وجود
محدود ممتناه والصفات ذات وجود غير متناه عم اهل العلم
بوجوده تعم بديهى او نظرى وهذا غير ما استفيد من ان
تصوره كاف فى الدلالة على وجوده فان المراد بان ذاته
كاف فى الاستدلال مستغن عن دليل خارج لانه غنى عن
الاستدلال فيكون بديهيا ولو فرض انه بعد التصور مستغن
عن الاستدلال راسا فنقل الكلام الى نفس التصور هل هو
بديهى او يحتاج الى النظر والفكر ومعلوم ان تصور حقايق
الاشياء من آثار العقل السليم بعد التامل التام وليس
ميذولا لكل احد فليس معنى كفاية التصور فى العلم بوجوده
الا ان تصوره دليل العلم لا ان العلم به بديهى فنقول

بداهته

بداهته منقوض بانكار جمع من العقلاء وعدم توبيخ
العقلاء اياهم توبيخهم على انكار البديهيات ونظريته
مدفوع بالايات والاخبار وبدعوى الملبين ان معرفته
من اوضح الواضحات وجحده من اشد المكابرات ينطق بوجوده
تعم جميع نواحى وجوه الخلق الا لسانهم المجوى لئن سئلتهم
من خلق السموات والارض ليقولن الله انى الله شلت وايضا
مقتضى قوله تعم فلله الحجة البالغة بداهته فان حجة
البداهة ابلغ ومعنى البالغة الكامل فى الوضوح وهو
مقتضى اطلاق البلوغ فلنقل انه فطرى اى بديهى بوجه و
نظرى بوجه فانه كامن فى ذوات الموجودات فى رتبة الذات
اجلى من كل المعلوم حتى العلم بالذات كما مضى فى معنى العبودية
الذاتية لكن قد تغشعت سحائب الناسوت فضاء الذات
وغفلوا عنه غفلة شديدة فوقعوا فى قعار ابار الضلالة
البعيدة فهو مادامت الغفلة اصعب النظريات علما وابعدها
قبولا ولكن مع المجاهدة فى كشف حجب الغفلة والتوجه
الى الذات بوجه البصيرة يكون بديهيا عيانا فوق كل عيان
بفائد توفيقه وعنايته تعم فان رويته الاشياء كما هى لا يمكن
الا بعد رفض الملاهى والمناهى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم

سبلنا فانه تعم قائم على كل نفس مقدما على نفسه وشهيد عليه قبل
شهود ذاته فلا شئ الا وهو قائم فى حقيقته بحيث ليس معه الا
هو وكشئ خاليا ضه تعم فانه متوجه الى مبادى الاشياء اى
حقايقها وبواطنها وهو وجهها الى الحق لا الى صورها
الانانية وهى وجهها الى انفسها والا لاضمحلت الانيته و
احترقت المهيته لو انزلنا هذا القران على جبل لا يه فان يا بن
الشئ مبدئه واصله وكله وجمعه وناصيته ووحدة كثرته
فله تعم وجه مع كل شئ ونور مع كل فئ ونجل فى كل قلب
لكن مع كل بحسبه وهذا الوجه سبيل مفيض عليه وطريق هذا الله
اليه ورزينة التحبب وخلوة التقرب فالطرق الى الله بعدد
نفوس الخلائق فان توجهت بوجهك اليه واخلصت حالك
وفرغت بالك فهو معك يتعرف فيك لك ولا شئ اقرب
اليك منه حتى نفسك وان اعرضت عنه واشتغلت بنفسك
وتعاميت بغفلتك فوجوده لك اخفى من اثر النمل على الرمل
فجهلك من نفسك واقرارك من ربك فاصح اليه وارغب
فيما لديه ان لربكم فى ايام دهركم نفحات فتعرضوا لها والا فان
الشيطان يأتيكم بجنود النفس لا قبل لها وقد اشار تعم الى ما ذكرت من
كون معرفته فطريا قابلا للخفاء بحد النظر يا ت والجلاء بحد البديهيات

وان جزء

فقلت
وان جلائه فى هذا العالم بعد خفائه وان الجلاء من قبل الله فى قوله
سنريهم اياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم
يكف بربك انه على كل شئ شهيد فان اخر الايه يدل على بداهته
اشد بداهة بحيث يذم على عدم الاكتفاء به فلو لم يكن المراد جلاء
بعد خفاء وهدايته بعد المجاهدة وبحسب ذوات الاشياء التى
هى محل شهوده تعم لكان مصادرة على المطلوب ولغوا اذ لا يناسب
رد منكر الشئ بانه حاضر اما ترى مع عدم حضوره ظاهر وهذا
تعجيب للمنكر فالمراد الشهود الذاتى لا الشهود الظاهرى ومعنى
اولم يكف انه اولم تنظر الى الذات بعين التفكر حتى ترى شهيدا
فتغنى عن الايات فان الايات المحالات الظاهرة من الاشياء لا ذواتها
وقوله سنريهم اشارة الى مطالب من جهة السين والفعل المضارع
والتكلم مع الغير اما من جهة السين فالى مطلبين ان معرفة
تعم نظرى ليس بنفسه ظاهرا بل سيظهر لفظ حتى ايضا اشارة
الى ان التبين بعد رؤية الايات متوقف عليه لان الغاية تغاير
عن المغيا فى الوجود وانكار مقدما عليه فى التصور ان الاراءة
بعد المجاهدة برفض العناد ودفع الغفلة والتضرع اليه تعم
والا فبعض الناس لا يزيدهم الايات الا غرورا واما الفعل
المضارع فاشارة الى ان الايات تتجدد وتتزايد وتتغاير فالها

حوادث وفى التجدد فائدتان ابقاء نوعها الكل من هوات
وتاكد دلالتها من جهة التكرار واما التكلم مع الغير ففيه
اشارات الى ان ابتداء التعرف لابد ان يكون من الله لا من
الخلق كما فى الاخبار ان للخلق على الحق نعم حقا وهو ان يتعرف
بنفسه اليهم ثم يطلب منهم معرفة بما تعرف ثم ان الارائة
بتمام القوة منه نعم ومعنى تمام القوة فى حقه نعم كثرة لهتمام
فى الارائة لتوفر المصلحة فيها فان الغرض من الخلق المعرفة فلا
من كثرة الايات بل كل خلق اية لغيره وبالعكس اى ان الارائة
من الامور الجارية من عنده نعم بالواسطة فان للملائكة
وغيرهم دخلا فى تدبير الاشياء فان الاساطين قالوا ان
كلما عبر نعم عن نفسه بياء المتكلم فهو مما لا يقبل الواسطه
مثل انى انا الله فان الله اما اسم الذات فلا معنى للواسطه
او بمعنى المعبود فمعنى التوحيد نفى الشريك فى العبادة و
كلما عبر عن نفسه بالتكلم مع الغير فهو امر اجراء مع الواسطه
مثل خلقناكم ورزقناكم ونزلنا الذكر وانا انزلناه فان
للملائكة والافلاك والطبايع دخلا فى الخلق والرزق لكن
بجعله نعم وبالجملة الامور التى لها اسباب فان الوسائط ليسوا
الا الاسباب التى سببها الله نعم للاشياء والا فهو شئ لا كالاشياء

فقد علم

فقد علم ان معرفة نعم ليس بديهيا بمعنى عدم حاجته الى التفكر
فى الخارج ويحكم بكل احد بدو الامر وليس نظريا بمعنى حاجته
الى التفكر فى الخارج وترتيب امور بل موقوف على
التفكر فى داخل نفسك والتوجه الى باطن امرك فان فى
نفسك لربك ايات وفيها من حلوات بين المحبين سر ليس
يفشيه قول ولا قلم للخلق يحكيه فاسوه وسواك غير فى البين
فاسقطه من العين واما ان عاندوا وانكروا جاحد
فلا بد ان تتفوه ببعض البراهين التى الهمناها اليه نعم والايات
التى اريناها اليد حض الباطل فنقول الادلة على اثبات الصانع
قسمان اما برهان مفيد للقطع بنفسه واما خطابة وموعظة
حسنة اى مركب من مقدمات كل منها مفيد للظن او الاطمينان
لكن بعد تراكم الظنون وتاكدها يحصل القطع التام وكلما
زادت المقدمات تزيد قطعا فانها ليست كالبرهان يكتفى
فيها بصغرى وكبرى بل تمامية بكثرة المقدمات واغلب
الايات والاخبار فى معرفة نعم من قبيل الخطابة لعموم
للعام والخاص بخلاف البرهان فانه لا يذعن به الا العلماء و
كان البرهان محتمل على الخطاء والتدليس كما هو غير عزيز من
مهرة فن المناظرة بخلاف الخطابة فان مقدماتها غالبا حسية

وقد يقال للخطابة الدليل الوجداني وعمدة الادلة الايات
الافاقية والانفسية المسماة بالعالم الكبير والصغير والاستدلال
بها من وجوه الاول النظر والتامل والوجدان وهو من
قبيل الخطابة بان يتفكر في حسن صنعة العالم وبدائع حكمته
واتقان خلقه واثاره العجيبة التي يحصل من سير نجومها
اوكثرها يقين تام بان لها صانعا حكيما قادرا عليما مثل ترتيب الغنم
والافلاك بوجه لا يتصور احسن منه ولا انفع وتسخير السموات بكواكبها
بحيث تدور مضطرات وتطلع بعد غروبها وبالعكس وتصعد بعد
هبوطها وبالعكس ولا تقف على حال واحد زمانين ولا تتريح
في البين ولا تختلف حركاتها كل بحركة دائم وبامر قائم مع اختلافها
في الاشكال والنظرات والاثار ومثل الريح والسحاب فان الريح
ارياح متعلقة بالمطر الاول ريح خفيف تصعد بالبخار من البحار
والثاني ريح بارد في الزمهرير تكسف البخار وتجعلها سحابا
والثالث ريح شديدة تعصرها وتنزل المطر فان المطر ماء كامن
في البخار فان البخار عبارة عن اجزاء مائية واجزاء نارية اي الهواء
تركبت تركيبا ضعيفا ناقصا اي لا يقدر على حفظ صورته النوعية
التركيبية زمانا معتدا به بل يفسد سريعا اي يحل عقد تركيبه
والرابع ريح شديدة تفرق السحاب وترفع الحجاب وتصفي الهواء بعد تغيمه

وهكذا

وهكذا في قضاء جوف الانسان الذي هو بمنزلة جوف القلك القمر
فاذا دخل الغذاء في فم المعدة تفوح ريح من قعرها وتصعد
بخار من العضو الذي تراه في بطن الغنم في جوفها وراق
مثل اوراق الكتاب بدلة مثل مارون الباب فتضرب
الاستار ويقع منها بخار يصعد فيوقف الغذاء في فم المعدة
كالبخار في الهواء ثم تفوح ريح تجمع الغذاء وتكثفه وتدوره
حتى يخرج من فم المعدة الى جوفها ثم تفوح ريح فتعصر الغذاء
ويفرق بين لطيفه وثقله فيجذب اللطيف من عروق دقيقة
الى الكبد ثم تفوح ريح تصفي المعدة وتفرغها من الثفل
وتذهب بها الى المعاء الاثني عشر ومنها الى المعاء المستقيم
فيدفع وكذا في الكبد اربعة ارياح ريح حارة تجذب لطيف
الغذاء من العروق الدقيقة ومن هذه الريح يوجد العطش فانه
اذا كان في الغذاء غلظة او يبس يصعب عبوره من هذه العروق
والريح مصرة على جذبه فتطلب الطبيعة ماء للمعدة حتى يلين
الغذاء ويعبر الى الكبد وهذا سبب غالبي للعطش وله اسباب
اخر وريح حارة تجمع الغذاء وتكثفه وتطبخه وريح حارة
تفرق اجزاء الغذاء فتجعلها اربعة الوان الصفراء فوق
والسوداء في قعر الكبد والدم الاحمر في الوسط والبلغم الابيض

حول الدم وهذا شكل حسن انيق وريح تعصر الكبد وتخرج منها
الاربعة بتمامها وهذه قد تسمى بقاسم الارزاق فاما تصعد
الدم مع جزء لطيف يسير من كل من الثلثة الاخر في نجاويف
الاوردة واصل الاوردة عرقان كبيران وسيع الجوف نابتان
من الكبد مرتفعا الى ام الدماغ فتحدر امنها مثل شجرتين
الجوفين وتتشعبا ماة وثمانين شعبة كل يصل الى عضو ويوصل
غذائه وهو الدم اليه وغذاء كل عضو مناسب وهو من افعال
الارزاق فغذاء حدقة العين مثلا غير غذاء العقب وغذاء العصب
غير غذاء اللحم ثم تخرج ما بقي من كل الثلثة من الكبد الى
المخزن فالبلغم الى الراس لتعديل حرارة البخار الصاعد
الى الراس بمرودة البلغم والصفراء الى المرارة ليقوى الطبيعة
على الاقتحام في الامور الصعبة فان الصفراء مبدء القوة و
الغضب لذا صار مرا في الطعم فانه اشد وادوم الطعوم
والسوداء الى الطحال لينصب منه وقت خلو المعدة من
الغذاء قطرة على فم المعدة فتنقض المعدة انقاضا
ليسمى بالاشتهاء والم الجوع ووقت ملاء المعاء من الثفل
قطرة على المعاء الاثنى عشر فيها تصبغ الثفل والا فهو كان
ابيض لكن كدرا فتنقض المعاء وتدفع الثفل الى المعاء المستقيم

فبرز منه

خبر منه واعلم ان الريح هي الهواء المتحرك فهو ساكنا هواء ومتحركا
ريح وكذا في بدن الانسان البخار ساكنا روح حيواني ومتحركا
ريح تفعل الافاعيل ومحركه بالكلية وغذائه التنفس بادخال
هواء جديد واخراج العتيق لتروح الاعضاء وتحريك الارياح
الفاعلة وامداد البخار فروح الانسان وهو العالم الصغير متصل
بهواء العالم الكبير ومستمد منه كانه ولده وهو ابوه والولد سر
ابيه ولذا وجد الشباهة الكاملة بل المطابقة الشاملة بينهما
حتى انه قال مولينا الرضا ع قد علم اولو الالباب ان ما هنا لك يعلم
مما ههنا يعني كل ما في عالم غيب الارواح يعلم من عالم شهود
الاجسام وايضا كل ما في العالم الكبير بطور التفصيل الجلي يعلم
من العالم الصغير بطور الاجمال الخفي فكما ان مبدء بدن الانسان
من النطفة ماء وكذا نطفة العالم الكبير ماء فاول ما خلق في
عالم الاجسام هو الماء فان النطفة اذا توجهت من الاب وهو
بمنزلة المجردات الى رحم الام وهي بمنزلة المادیات يهيج ريح الشهوة
في الرحم فتحدبها وتلقحها تطبق فاها عليها وتعيد فيها الى
الاعلى وتدبر الى عالم التجرد لانها استفاضت فاستغنت
وطفت بعد ما كانت مقبلة الى الخارج للاستفاضة ثم تهب
ريح اخر فيها فتجمع النطفة وتدبرها وتجعلها كرة مخبئة الجواز

في الجوف فكلما قرب من مركزها فهو احر فان هذا اقرب الى
الحيات والبقاء ثم يقع من الغيب بقلم غيبي مسمى بالقلم
الاعلى نقطة حمراء في مركز الكرة وهي القلب اي يتحيل
نقطة من جوف النطفة دما والقوة المباشرة لهذه الاستحالة
تسمى القلم الاعلى والقلب محل القلب العقل وهو مدبر
العالم ثم نقطة حمراء عن يسار القلب هو الكبد منبع الطبيعة
وهي محل تصرفات النفس ثم يقع سائر التخاطيط وتحدد
الاعضاء من الدم حتى يصير الكرة كلها دما ثم يشتد حرارة
النطفة وتهيج ريح حارة من الرحم فيجفف الدم ويصير لحمة
ثم يشتد اللحم ويقوى فيصير عظاما اركان البدن مثل
السموات والعناصر فانها اركان العالم الكبير وكذلك
كان الماء ولم يك شيء فلما اجتمع وتراكم واستدار بنا
الرحمة الغيبية وقع من الغيب بالقلم الاعلى نقطة
نور وهي العرش قلب العالم فكان عرشه على الماء حتى رفعه
وابعده من الماء واداره حول الماء احاطة تدبير وافاضة
فضرب الماء بعضها ببعض موج شديد افصعد منه
البخار والدخان وارتفع فخلق منه السماء في يومين وهما
يوم ارتفاع البخار واحاطته على الماء ويوم جعله طبقات

بعضها

بعضها فوق بعض ثم اشتد التماوج حتى ظهر من تلاقي
الامواج وتلاطمها حرارة فخلق منها النار وحصل من
الامواج زبد فخلق منه الارض وبسط الهواء من لطيف بخار
الماء ثم اداره ما بقي من الماء وهو ثقله على الارض وهو كرة
الماء فهذا اربعة ايام لخلق الارض اعني ما في جوف السماء
فانه عالم السفل والارض يعبر بها عن السفل وبيان اخر
للاربعة ايام ان هنا حرارة من تموج الماء وبرودة من اصله
وكلاهما كيفيتان فاعلتان كالاباء ولهما محلان منفعلان
كالامهات اعني الرطوبة واليبوسة ففعلا بالنوبة فيهما فصار
اربعة افعال فحصل منها اربعة مواليد وهي العناصر فعبر عن
كل فعل بيوم والثاني البرهان المشهور من ان العالم متغير
لما نرى من الحوادث من انقلاب صور المواد واستحالة الكيفيات
وكل متغير حادث اي وجوده مسبوق بالعدم لان كل من الصور
والكيفيات المتواردة على محل واحد يتحد مع المحل في الوجود و
يكونان موجودين بوجود واحد فيحصل للمحل وجودات بعدة
الصور والكيفيات وكل من الوجودات مسبوق بالعدم فرجح الوجود
على العدم وتخصيصه بزمان خاص لا قبله ولا بعده محتاج الى
المرجح وهو الموثر القديم فكل حادث محتاج الى الموثر فالعالم

محتاج الى المؤثر والثالث السير فى النفس الانسانى فانه اكثرية
له واعظم باب من ابواب معرفة نعم فتح الله من حضرته الى
الانسان بل الى الخلق كلهم وتعرف منه الى الخلق ودعى الخلق
منه الى قرب فيضه فالنفس باب الحق الى الخلق وبالعكس و
لو كان شيئا شبيها بالحق فهو اشبه الاشياء به لانه اعلى
درجات الامكان لانه خير المجردات والمجردات اعلى درجة
فى الوجود من المادیات واعلى الامكان متصل بالوجوب ولذا انعكس
فيه من كمالات الوجوب مقدار اصار به صورة الحق نعم ووجهه الى
كل شى كما فى الخبر ان الله خلق ادم على صورته حتى قيل ان
كمالاته غير متناهية وهو عين الكمال ولذا صار صفات الله
واسمائه التى بها وجدت الموجودات واصلحت الفاسدات اقاليم
مستمد منه وهو مدد الله نعم والجبل الممدد الى الارض من
السماء طرف منه بيد الله وطرف منه بيد الخلق فهو الواقف
على رئوس الخلائق ودون الخالق فليس فى سلطنة نعم ذو منصب
عال بلا واسطة الى الانسان فهذا ال محمد ع وقفوا بالحل الاعلى
وامتازوا فى دائرة الامكان بقاب قوسين او ادنى فالملائكة هيمانهم
والانبياء عاكفون بابهم فاذا نزلت عن مقام صفتيته
الانسان واسميته لله فقل انه مظهر تمام اسمائه الجمالية والجلالية

اى التنزيهية

اى التنزيهية والعفوية مثل العفو الغفور الجبار فانه ليس عاص غير
الانسان حتى يغفر له فلولاه لما ظهر اسم الغفور وهذا معنى
ما فى الاخبار من انه نعم انه لولم يعصنى هذا الخلق لافنيتهم
وجئت بمن يعصينى وقالوا ان جهة كون الانسان على صورة
الحق انه اول خلقه لانه اقرب الاشياء اليه فحين خلقه لم يكن مانع
عائق واذا لم يكن عائق خارجى يكون الفيض متصورا بصورة
المفيض لان فيض المفيض ناش من محبته لذاته فعدم كون غير الانسان
على صورة الحق لوجود العائق وايضا الانسان بيان الحق ومرآته
فلابد ان يكون على صورته فانه تعالى كنز مخفيا فاحب ان يظهر فاول
خلق لهذا الغرض هو الانسان وقد قال فى حقه خلقتك لاجلى
وخلقت الخلق لاجلك فلابد من ظهور الحق كل الظهور فى
الانسان وتبيينه فيه حق البيان بقدر الامكان والا لزم عجز الحق
بانه اراد ان يعرف فلم يقدر ان يعرف نفسه حق التعريف
فالانسان الاول هو العلم كله والقدرة كله وهكذا سائر
الصفات فكل ما فى عالم الخلق كلا فهو مجموع فى صورة جمعية الانسان
لكن بطور اللطافة والحقيقة ففيه لطائف المادیات كلها و
حقائق المجردات باسرها فهو ملك لطيف وجن لطيف وحيوان
حيوان لطيف وجماد لطيف وهكذا ومعنى اللطافة ان هذه

ليست في الانسان بعنوان الضدية بل بعنوان التصالح والاطلاق
فان الكليات مقام تصالح الافراد والمجردات عالم جمع الاضداد
وهذا اشرف فضائل الانسان فانه له اطلاقا جامعا لكل القوى والقوات
ونورا منبسطا في البريات وهذا الاطلاق هو المسمى بالاستعداد
التام والاختيار الكامل ومعنى تركبه من التمام فله في كل عالم وجه
اعلى من وجوه هذا العالم وفي كل رتبة طورا ابهى من اطوارها
ولما كان كليات العوالم اربعة لان العالم اما غيب او شهود والشهود
اما فلك او عنصر وهما الملكوت والناسوت والغيب اما عقل
او طور فوق العقل وهو الذي لا ذكر فيه الا من الله واهله فان
عن نفسه بالكلية وهو المسمى بالاهوت كما ان العقل جبروت
فكان للانسان في كل عالم نفس بحسبه او لنفسه في كل عالم محل
باقتضائه فهو ذو مراتب اربعة النفس الكلية الالهية وهي
جنبته لاهوتيته وبها علا وارتفع وعز ومنع وبها صار صفات
الله وهي مقام تجلي لها كما في الاخبار تجلى لها وبها امتنع
واليه حالها فانه لما فتح عن نفسه تجلى له ربه فهو الظاهر فيه
والنفس الناطقة الانسانية وهي ذو جهتين جهة فوقانية
جبروتية وهي العقل وهي مقام واسمع لها فان الله احتجب
به بعد تعرفه فالعلم حجاب الله الاكبر فلا يدركه العقل الا بانه
شيء

لكل الاشياء

لكل الاشياء وجهة تحتانية ملكوتية وهي جهة تصرف في ملكوت وجوده
ظاهرا وباطنا وهي المسمى في العرف بالنفس كما ان العقل جهة
تدبيره وبها ناسب الملائكة المدبرة والافلاك المؤثرة وهي
وجهه البرزخي وزمام وجوده العنصري فان الملكوت زمام
الشيء وناصيته ومقبضه والنفس الامارة الحيوانية وهي وجهه
الادباري عن الله وهي مقام ثقالته وشيطنته فالانسان
من جهة اطلاقه مركز الدائرة وهذه النفوس الاربعة كالنقط
الاربعة المحيطة بزوايا قائمة اثنان منها فوق لقربها من الله
وهما النفس الاولياني وكمال الانسان بالسير فيها واثنان منها
تحت لبعدها عن الله وقربها الى انية الانسان ووجهه الذي
يلي نفسه فان لكل موجود وجها الى ربه ووجها الى نفسه وهما
الاخريان ونقص الانسان بالسير فيها وما اكثر الناقص واقل الكامل
اذ لا اقرب الى الشيء من نفسه ولا احب اليه منها فيريد كل
ما يعرها ويقويها ويريد بسطها وتنعمها وان اراد الكمال
فلا بد ان يفني نفسه في حب الله ويترك هويها في رضاه فان
درجات الكمال بمقدار فناء النفس ومعلوم ان سعي الشخص
بالاختيار في افناء نفسه امر صعب لا يتحمله الا من غلب محبة الله
على محبة نفسه وقد علمت ان معرفة الانسان ربه اكمل واجل من معرفة

كل شئ اياه لجامعيته كل شئ ففيه معرفة كل شئ فان كل شئ
ينظر الى ربه بوجهه الذى به ينظر اليه ربه ويتعرف له
وكل شئ ذو وجهة واحد وعين واحد الا الانسان فانه
ذو الوجوه كلها لكن بوجه اطلاق منبسط فالاطلاق
احسن من العموم فلا عين الا والانسان ينظر به الى ربه
وربه ينظر به اليه ومن هنا علم ان تعرف الله نفسه
لكل شئ انما هو بذات هذا الشئ فالذات هو المعرِّف
والمُعرَّف له وهذا اكمل ما يتصور من التعرف اذ ح يكون
المعرِّف معروفا فى مرتبة ذات الشئ ولا يكون هكذا اذا
تعرف للشئ بغير هذا الشئ اذ الغير ولو كان اقرب لا يكون
فى مرتبة ذات الشئ فيكون مرتبة الذات خاليا عن المعرفة
فهو الله المطلع على السرائر واكمل تعرفاته تعم تعرفه للانسان
لان ذاته اكمل الذوات فلا معروف ولا تعرف ولا عارف
اعلى منه ولها من الله وتعرفه للانسان العارف ولذا صار
الانسان قابلا للمعرفة العينى دون سائر الاشياء فان
لتوحيد الانسان ومعرفة ربه اربع مراتب متدرجا فى الصعود
الاول الكسبى الحاصل من الاستدلال العقلى وهو ثمرة علم
الحكمة الالهية فيختلف شدة وضعفا باختلاف القوة فى الاستدلال

وهذا التوحيد لا يلازم الطاعة بل يجامعها والعصيان والثانى
الكشفى وهو حاصل من عند الله لكل احد بوقوع الحوادث
الغريبة له بخصوصه ونيل الحاجات بطور غريب ودفع البليات
بوجه عجيب بحيث ينكشف له كشفا تاما ان له وراء الاشياء
ربا رؤفا غير غافل عنه وان لم يقدر على اقامة البرهان
القاطع فان خاصة احد لا يقدر ان يلزمه لكن لا ينهدم رسوخ
بنيان يقينه وان لزمه الخصم عن شماله ويمينه وهذه الحوادث
اعم من ان تكون فى نفسه او فى الآفاق بالنسبة اليه فهذه آيات
شخصية وادلة وجدانية التى تعرف ولا توصف يضبها الله
لكل احد احد حتى يتم عليه الحجة فيما بينه وبينه بحيث لا يطلع
عليه احد كما ان ادلة التوحيد الكبرى آيات نوعية فى الآفاق
والانفس وادلة برهانية التى توصف ويلزم بها الخصم و
يضرب بها انف المعاند ويحرز بها المطلوب عن سوء
عين الحاسد فهو للنوع انفع كما ان الكشفى للشخص انفع و
كل منهما لازم فى صراط المعرفة بل الكشفى مسبوق البتة بالكسبى
ولو بالاجمال فان من لم يعلم بالسا ان له صانعا لا يستند
غرائب الحوادث اليه والثالث التوحيد الشهودى وهو انه اذا
نظر فى الآيات بعين التامل واقتفى اثرها بقدم المجاهدة

وهذا التوحيد

وصدق ربه فی طلبه وجد فی طلبه بحسبه یتجلی له ربه فی کل شیء فرآه بعین
قلبه النافذ الغیر المحظی فی کل نور وفی وهذا ما اشار
الیه الولی المطلق ع بقوله ما رایت شیئا الا ورایت الله
معه والفرق بینه وبین الکشف ان المشهود فی الشهود
تفصیلی والمکشوف کلی والکشف اجمالی فان صاحب الکشف
یعلم بیقین غیر زائل کالرؤیة بالعین ان له صانعا ربوبا
واما ان یعرفه ویمیزه عن غیره بطوانه هو فلا وهذا فی الشهود
فانه یشاهد به ویخرق استار الاسباب دونه ویحس الیه اشد
حنین بحیث یکاد ینقطع منه الوتین اذ لا یعرف بده من الاخر
من شاهد الجمال المبین والرابع التوحید العینی فان العارف
لا یعرف الشیء حق المعرفة حتی یصیر عین هذا الشیء المعروف
ویفنی عن نفسه بالکلیة فینفذ فیه المعروف ویطلع من کل
نواحیه فالم یخرق الشیء لا یعرف الناطق المعرفة واما
فی ذات الله تعم فلا اتحاد والعینیة محال فالمراد ان یکون
العارف بفنائه عن نفسه وعن فنائه ایضا عین فعله تعم وتاثره
وعین صفته الفعلیه فیه یفعل الله ما یفعل ویقول ما
یقول وبه یاخذ وبه یعطی وبه یخلق الخلق ویرزقهم کما
ان خلق نفسه بنفسه وهذا مقام اللاهوت وعالم المشیة

الکلیه

الکلیه التی بها خلق الله الاشیاء وخلقها بنفسها وقیل انها المراد
بالحق فی قوله خلق السموات والارض بالحق فهی الحق المخلوق به
وهذا مقام نفس الله القائمة فیه بالسنن وجبر الله و
اذن الله وسایر صفات الله وهذا مقام فیه اسمع و
به ابصر المعبر عنه بمقام التقرب الی الله بالفرائض کما فی
القدسی وهذا اتم واجل من مقام فبی یسمع وبی یبصر
المعبر عنه بمقام التقرب الی الله بالنوافل کما فی القدسی ایضا
وقد اشار تعم الی هذه الاربعه فی قوله سنریهم ایاتنا فی
الافاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق اولم یکف
بربک انه علی کل شیء شهید الا انهم فی مریة من لقاء ربهم
الا انه بکل شیء محیط فقوله ایاتنا فی الافاق اشارة الی الکبری
الاستدلالی وقوله فی انفسهم الی الکشفی بشهادة قوله حتی
یتبین فان التبین کمال الظهور وهو لا یحصل بالاستدلال
سیما اذا کان المستدل علیه غائبا عن جمیع الابصار کالله
تعم وقوله اولم یکف الی الشهودی فانه عیان مکفف عن البیان
والاول ان بیان فالاول نوعی ملزم والثانی شخصی مقنع و
قوله الا انهم الی اخره الایة الی العینی فان لصاحب العینی خاصیتین
لقاء الله فان معنی اللقاء غایة القرب وهو اقرب الاشیاء

الی الله والله اقرب الاشیاء الیه زیادة علی قربه الی کل شیء
فان الفعل اقرب شیء الی الفاعل وبالعکس وهو یقرب
المفاعیل وینسبهم الی الفاعل ۲ احاطته علی الاشیاء
باحاطة الله تعم فان الفاعل المفیض اذا کان محیطا ففعله
وافاضته ایضا محیط لکن لفظ الایر فی الخاصیة الاولی
صریح بل اصرح لانه ذم علی الثانی فی اللقاء فعلوم انه
ممکن لاحد ولا احد اکمل من الموحد العینی واما فی الخاصیة
الثانیة فغیر صریح اذ ضمیر انه للرب فالمصرح احاطة الرب
ویلزم منه احاطة الموحد العینی ایضا لانه فعله لکن احاطته
اضافی وبالغیر واحاطة الله مطلق وبالذات فان الله
محیط بذاته علیه وعلی غیره وهو محیط بالله علی غیره ولیس
محیطا علی نفسه وایضا لما کان الموحد العینی فانیا فی الله
عن ذاته وشئوناته ومن شئونه توحیده للحق فغان عن
توحیده ایضا ومن شئونه فنائه ففان عن فنائه ایضا
ومن شئونه احاطته بالاشیاء وتصرفه فیها ففان عن احاطته
ایضا فان عن هذه الفناءات ایضا ناسب الاحاطة مطلقا الی
الله تعم الیه وهکذا کل اثاره منسوب الی الله حتی الاثار
الطبیعیة مثل ما رمیت اذ رمیت ولهذا ینزل اخبار نفی المحد

العلم

العلم عن انفسهم فان العلم اعظم الاثار فانه لیس اهل التوحید العینی
غیرهم واما البراهین العقلیة فکثیرة جدا الاول ان زماننا اثبات فقر
الموجودات الی واحد غنی بالذات فنقول کل الموجودات اما غنی لا
فقیر بینهم واما فقیر لا غنی بینهم واما کل واحد منهم فقیر من جهة وغنی
من اخری واما بعضهم غنی بالذات والاخرون فقراء بالذات فابطال
وهو المطلوب وثبت بابطال غیر اذ لا شق خامس لهذه الاربعة
الثالثة الموهومة یحقق الرابع اما الاول فلانه لو کان الموجودات
کلها اغنیا علی انه خلاف الحس لانا نری الاحتیاج فی اکثرها
یلزم فقد سلسلة المعلولات راسا اذ المعلول محتاج الی العلة
فانه لا محتاج فلا معلول ومن البدیهیات وجود العلیة فی العالم
واما الثانی فلانه لو کان کلها فقراء علی ان وجودها وظهور اثارها
یابی الفقر یلزم فقد سلسلة العلل راسا اذ العلة لزمها الغناء
والا فلا تؤثر فانه لا غنی فلا علة واذ لا علة فلا معلول فلا وجود اذ
اما موجود بنفسه او بغیره ولا ثالث له واما الثالث فلانه لو کان
فقیرا من جهة وغنیا من اخری لزم ان یکون واحد من الفقر والغناء
ذاتیا لها اذ لا واسطة بین الفقر والغنی اذ تناقضهما مثل تناقض
الوجود والعدم واذا کان واحد منهما ذاتیا لا یمکن اتصافه
بالاخری لا فی الذات ولا فی اثار الذات وشئونها للزوم جمع

النقيضين على الاول ولزوم تخلف الذاتي عن الذات على الثاني
فان حكم الذات ثابت سار في جميع الاحوال والشؤنات فالفقير
بالذات لا يكون غنيا في الآثار لانها فرع الذات ومفتقرة اليها
قائمة بها وكيف يكون الفرع والفقير والقائم غنيا والاصل
المفتقر اليه القائم به فقيرا وكذا الغني بالذات لا يكون
في الآثار اذ ليس الآثار الا بسط الذات واطواره والذات
مع غناها كاف فيها ففقرها يستلزم تحصيل الحاصل او
التخلف وكلاهما محال واذا لزم كون واحد من الفقر والغناء ذاتيا
فالموجودات اما كلها اغنياء بالذات او كلها فقراء بالذات وبالتبعيض
وقد بطلنا الاولين فبقي التبعيض وهو المطلوب ثم نثبت ببرهان
التوحيد كما مضى وحدة الغني بالذات فكل الموجودات فقراء بالذات
الا الواحد قال تم انتم الفقراء الى الله وهذا برهان تام جدا
وحاصله قياس استثنائي علم ملازمة صغراه مما ذكر وبطلان
التالي بالبداهة وصورته انه لو لم يكن صانع للعالم لزم احد اربع
محالات فقد العلية ومعناه فقد الوجود او جمع النقيضين او
تحصيل الحاصل او تخلف الذاتي وكل التوالي باطلة فالمقدم
مثلها ثم ننقله بصورة الاقتراني فنقول عدم الصانع يستلزم
المحال والا لزم خروج المحال عن المحالية وهو خروج الشيء عن

نفسه وهو

نفسه وهو عدم الصانع محال فوجوده ضروري اي واجب
بالذات اذ معنى المحال ضروري العدم وعدم العدم وجود
٢ انا نرى توقف بعض الاشياء على بعض ومعلولية شيء
من شيء فان كان ينتهي الى علة واحدة ليست بمعلول فهو
المطلوب اذ هذا هو المراد من الصانع او يدور بان يعلل
العلة من معلولها القريب فيسمى دورا مصرحا او البعيد
فيسمى دورا مضمرا فهو محال بالاتفاق للزوم تقدم الشيء على
نفسه ووجوده قبل وجوده ووجوده حين عدمه فيجتمع وجوده
وعدمه وهما نقيضان واجتماعهما من ابده المحالات او يذهب
سلسلة العلية والمعلولية الى ما لا يتناهى فهو ايضا محال بالبراهين
لكن ليس في الوضوح كمحالية الدور فنقول هنا ثلث مقامات
١ ان عدم التناهي محال في كل شيء سواء كان متصلا واحدا كالخط
لو فرض غير متناه ولذا قالوا ان عالم الاجسام متناه المقدار
لعدم امكان فرض خط غير متناه او منفصلا ذا اجزاء غير قارة
الوجود كحركة الافلاك فانها متناه لحدوث الافلاك او قارة
في الوجود كما لو فرض جسم ذو اطراف غير متناهية ومطلق عدم
التناهي مشهور عند المتكلمين ولسنا الان بصدد تحقيقه
واما عدم التناهي في الاعتبارات جائز بمعنى انه يتناهى الان

وجود الاعتبار قائم بوجود المعتبر فلا وجود له اصلا فی الخارج ولا
له منشاء انتزاع فیه بل قائم باعتبار لا بمطلق وجود وفی وجود
المعتبر متناه بالحس فاعتباره متناه فما اعتبره متناه کالعدد
فانه من حیث انه عدد یتوقف علی فرض وتعداد وکلما
فرضته فهو متناه فان الذهن لا یقدر علی فرض الغیر المتناهی
الا بعنوان انه غیر متناه فالمفروض هذا العنوان وهذا العنوان
شیء متناه فعدم التناهی فی الامور الخارجیة باطل بالبرهان
وفی الامور الاعتباریة غیر متصور فعدم تصوره کاف فی
بطلانه لکنا لا نطرح بالبطلان فمن قدر ان یتصور فلیتصور
لکن کلما یسمیه غیر متناه فهو متناه فغیر المتناهی مفهوم لا
مصداق له لا فی وجود الحق ولا نقدر ان نتصوره وهو لیس
مقدارا ولا ذا اجزاء ولا نتصور من عدم تناهیه ایضا الا
المفهوم من ان سلسلة ترکیب من اجزاء موتلفة بینها علاقة
ونسبة او کان لکل من الاجزاء دخلا فی وجود الاخر او آثار
وجوده ولو بغیر العلیة کالتکافؤ والتضایف والشرطیة
والجزئیة فلا یمکن عدم تناهیها وهذا هو المسمی بالتسلسل
المشم البرهن بطلانه علی الاطلاق ۳ ان کل سلسلة ترکیب من
العلة والمعلول مخصوصا لا یکون لغیر متناه وهذا هو التسلسل

المعنون

المعنون فی اثبات الصانع عند الحکماء وجعلوا ابطاله الدور
اعظم دلیل علی اثبات الصانع وفی ابطال الطریقان آن
ننظر الی مطلق التسلسل فنبطله بالبراهین مثل برهان
التطبیق المسمی بام البراهین وبرهان السلم وبرهان
التضایف وغیرها وهذا امر صعب لا حاجة فی اثبات
الصانع الذی هو اسهل الاشیاء الی ارتکابه علی انه قابل
النقض کما فعل ۲ آن ننظر الی خصوص العلیة وحدوث
السلسلة فلا نبطله من جهة عدم التناهی وترتب الاجزاء بل
نقول ان هذه السلسلة اما کلها قدیم ذاتی ای غیر مسبوق
بالعدم او کلها حادث ای مسبوق بالعدم او بالتفریق اما
القدیم فلا یمکن فرض المعلولیة فیه لان المعلول حادث
واما الحادث فلا یمکن فرض العلیة فیه الا بان یکون موجودا ما هو
موجود بذاته ولو بوسائط کثیرة فلا یکون العلة علة الا بعد
ان یعتمد علی موجود بذاته فلا بد من اثبات اعتماده ثم
یثبت علیته فی وجود الصانع یثبت العلیة فقوام سلسلة
الاشیاء المرکبة من العلة والمعلول بوجود الصانع بالعلیة
والعلة لا یکون الا صانعا او معلول الصانع فالانتهاء الی
الصانع روح هذه السلسلة والحاصل ان ابطال التسلسل

في مسئلة اثبات الصانع جاء من قبل حدوث علل السلسلة لا من فساد
عدم تناهي العلة والمعلول الا ان يق ان غرض الحكماء جعل
ذلك دليلا برأسه زايدا على دليل الحدوث فيبطلون التسلسل
اولا بالبراهين ثم يجعلونه من افراده لتسلسل العلل والمعلولات
فيستدلون بعموم البطلان على اثبات الصانع بتقريب ان
عدم الصانع يوجب المحال اما الدور والتسلسل وكل ما يوجب
المحال فعدمه محال فوجوده واجب انتهى انا نرى وجود الاشياء ظاهرا
في الشدة والضعف والكمال والنقص فالحكماء قالوا ان هذا
التفاوت انما هو من نفس الوجود فالوجود ذو مراتب والعرفاء
قالوا ان التفاوت جاء من قبل كثرة المجالي وتعينات المظاهر
والا فالوجود واحد فنور الوجود عين الصفاء لا يتكدر حتى
يتعدد وانما كدورات الموجبة للتعدد والتفاوت من المجالي
والتعينات فالوجود على اي حال كلي مشكك اما بالذات
او بالتعين وقد برهن في مقامه ان كل مشكك لا بد ان
ينتهي الى اصل خارج من هذه المراتب المشككة الذي منه
ترتب المراتب وتفاوت المتفاوتات وهو بمنزلة الخزانة و
بها قوام المراتب والا فالمراتب يتفاوتها وتشعبها لا قوام لها
والاصل هو الصانع الحاكم في اختلاف المراتب [illegible]

نقول

نقول انا نرى ليس الا المجالي الا اختلافها فان حقيقة الوجود اجل من
التعدد والاختلاف وكل مجلى لا بد له مما يتجلى فيه وهو الوجود الحق
عما ان الوجود صفة زائدة على ذوات الاشياء بدليل انا نتصورها
عارية عن الوجود وبدليل حدوثها بعد عدمها فلو كان عين
ذواتها لزم وجود كل واحد من الاشياء ازلا وابدا بلا نهاية
لان ما بالذات لا يختلف عن الذات وكل زائد على الذات فهو جاء
من الغير اذ لو جاء من قبل الذات لكان ذاتيا والفرض انه غير ذاتي
فلزم وجود الذات قبل وجودها وهو هو وهذا الغير الذي هو جاء
من قبله لا بد ان يكون وجوده بالذات والا فهو ايضا محتاج الى الغير و
المحتاج لا يستحق الاحتياج والا لما كان نفسه محتاجا اذ نفس الشيء
اقرب الاشياء واجبها اليه فلو قدر على سد الحاجة حاجة
نفسه والادلة على اثبات الصانع كثيرة قد اكتفينا بذلك اختصارا
لكن اغلب الادلة بل كلها راجع الى حدوث العالم فان الحدوث
كاف في الحاجة الى المحدث ولذا اكثر في اخبار التوحيد بيان حدوث
الاشياء ولا دليل على الحدوث ادل من التغير ولذا اشتهر برهان
تغير العالم واعلم ان ما ذكرنا من معالجة الافاقيات الخمسة في معرفة
ذاته الاقدس قد اغنانا على معرفة صفاته تعالى ايضا لكن ما اغنانا
عنها فلا بد ان نذكرها فنورد في عنوان الصفات تفسيما مستداخلة

لامتنع وهي بمنزلة معرفة اجمالية للصفات فاعلم ان المراد من
صفات الله تعالى ما اسند اليه تعالى ولو بعنوان السلب العدولي
فصفاته السلبية ما اخذ السلب في مفهومه واسند اليه تعالى
مسلوبا لا ما سلب عنه تعالى والا لزم ان يكون الجهل والعجز
من صفاته السلبية مع انه غير مصطلح فصفاته السلبية مثل
اللاحدية واللاجسمية واللاجوهرية وعدم الرويه و
هكذا فيقال انه شيء لا كالاشياء ولا جسم ولا جوهر ويعبر
وسر ذلك انا لو بنينا الامر على السلب البسيط انجر تعطيله
الى التعطيل فمهما قلت انه ليس بجسم وليس بجوهر الى
اخر الاشياء حصل منه انه ليس بشيء اذ المعهود في بادي
النظر انحصار الاشياء في هذه المسلوبات فلا بد ان تثبت
اولا شيئية ثم قلت انه متصف بانه غير هذه الاشياء فمعنى
الاخبار انه شيء لا كالاشياء ولنعلم ان ما يسلب عنه
انكان له ضد من جنس الكمالات الوجودية او كالات آثار
الوجود بحيث كان كماله ظاهرا مصرحا غير خفي ولا محتاج الى
التاويل فليس من الصفات السلبية في الاصطلاح بل ضده
من الثبوتية فلا يقال انه تعالى غير جاهل وغير ظالم وغير بخيل بل
يقال انه عالم عادل سخي فللصفات السلبية المصطلحة قيدان

١ ان يكون

٢ ان يكون نقصا في الوجود كالعجز او في اثاره كالبخل سواء كان
نقصانه ظاهرا صريحا كالجهل والظلم او خفيا مولدا كالجسمية
والجوهرية واغلب صفاته السلبية من قبيل الخفي المولد ٣ ان يكون
له ضد ظاهر الكمال والا هذا الضد صفة ثبوتية وهذا يغني
عن كون هذا النقص مسلوبا صفة سلبية سواء لم يكن له ضد
وجودي اصلا او كان ولم يكن كماله ظاهرا واغلب الصفات
السلبية من قبيل الاول اعني ليس له ضد وجودي فكل نقص ليس
ضده ثابتا لله في الاصطلاح فهو مركب مع حرف النفي العدولي
صفة سلبية لله تعالى فالمراد من الصفات السلبية ليس نفس
النقائص فانها مسلوبة عن الله تعالى لا مسندة اليه وليس الصفة
ما كان مسلوبا عن الموصوف بل المراد المركب من النقص وحرف
النفي فنقول صفاته تعالى ان اعتبر السلب في مفهومها فسلبية
ثبوتية وايضا صفاته تعالى ان صح سلبها عنه اما دائما فسلبية
او احيانا فعلية وان لم يصح سلبها عنه فانكان عين الذات
فذاتية والا فشأنية مثل العزة والعظمة والكبرياء والعلو.
والفرق بين الذاتية والشأنية ان الذاتية ما كان له في الممكنات
وجود اصيل كالعلم والقدرة فانهما صفتان ثابتتان
للذات وموجودان برأسهما غير الذات لانهما اتحدا مع الذات

في الوجود فكل منهما موجود والذات موجود لكنهما موجودان بوجود
واحد واما في حقه تعم فصدق العلم والقدرة وماهما بازائه
ما يشار بهما اليه هو عين ذاته الاقدس لامتناع كون شيئ
غير الذات في مرتبة الذات وعلمه وقدرته تعم لابد ان يكون ظ
في مرتبة الذات والا لزم نقصان الذات في حد ذاته فعلمه تعم
وذاته مفهوما ان متغايران قد يتحدان في المصداق وهكذا
القدرة فان مفهوم العلم مابه الانكشاف ومفهوم القدرة
مابه التاثير وهما غير مفهوم الذات البتة فانه مابه هو هو واما
الشانية فهي في الممكنات امور اعتبارية ليس لها ما بازاء او
تحقق في الخارج لكن لها منشا انتزاع في الخارج مثل العظم
والعلو فالمراد الاعتبار الحقيقي لا الاعتبار المحض الذي
ليس له ما بازاء ولا منشا انتزاع فهذه الصفات الاعتبارية
في حقه تعم سميت شانية اذ لو لم نلتزم بانها عين الذات لم
يلزم نقص كما يلزم في الذاتية فان العلم لو لم يكن عين الذات
لزم اما عدم علمه او وجوده صفة زائدة احتاجت الذات
اليها في انكشاف الاشياء وكلاهما محال وهكذا القدرة فالحينا
الضرورة بالتزام كونهما عين الذات والا فكون الصفة عين

الذات خلاف واذا انكره الاشاعرة مع عقلهم واسلامهم
انكان كلاهما مشكوكا واما في الشانية فلادعوى الى ارتكاب
خلاف الاصل اذ لا يلزم ان يكون لها ما بازاء في الخارج وليعلم
ان لفظ الشان قد يطلق بمعنى الاستعداد والقوة فيقابله
الفعل فيقع هذا شان اي وفعلي وكل صفاته الفعلية قبل و
قوعها شانية له بهذا المعنى مثل الخالقية والرازقية قبل الخلق
والرزق لكن لما كان الاستعداد من قبيل العدم فانه عدم
قريب من الوجود ما ناسب اطلاقه عليه تعم ففي الصفات الفعلية
عنه قبل وقوعها اولى من اثباتها بعنوان الشانية فان الشان
والاستعداد نوع من النقص بنفسه بخلاف السلب فانه ليس
نقصا بنفسه بل باعتبار متعلقه وقد يطلق بمعنى الطور
والتجلي والصورة ومنه الشئونات ولهذا المعنى ينسب الى الله
في اصطلاح العرفاء فيقولون ان العوالم كلها شئونات
الحق تعم اي تجلياته وقد يطلق بمعنى الفعل اي التاثير كقوله
تعم كل يوم هو في شان اي في فعل جديد وما انقطع عن
التاثير في ملكه وقد يطلق بمعنى الحق والابتغاء كما هنا
فالصفات الشانية اي ينبغي ان يكون تعم ابدا هكذا واحق
ذاته المقدس ان يكون كذا فحقه ان يكون عظيما عليا كبيرا

واعلم ان لم يكن مرادنا ان كل صفة لها ما بازاء في الخارج
فهي عين ذاته تعم حتى يكون مثل السخي والجواد والكريم ايضا
عين الذات فان السخاوة والكرم صفتان موجودتان
اصليتان لانهما نفس الاحسانات الواقعة كالخلق والرزق
والاحياء مثلا فانها ليست الا افعالا الخارجية فاطلاق
الصفات عليها مجاز في الواقع واما مثل السخاوة والكرم فهو
صفة موجودة مع قطع النظر عن الافعال والآثار وانما
الافعال ظهوراتها ودلائلها الأنية فنقول ان كل صفة لها
بازاء ان كان لآثارها دخل في تحققها ووجودها فهي في حقه
تعم عين الذات ملحقة بالصفات الفعلية وان كانت ابدية
الثبوت له غير مسلوب عنه تعم كالسخاوة والكرم فانها
الممكن صفة موجودة لكنها ملكة حاصلة من الآثار وان كانت
بالطبع ايضا لكن بدون الآثار لا يطلق السخي على احد ابدا بل
من فقد الآثار يعلم عدم السخاوة فيعلم ان للآثار دخلا
في تحققها ولو يسيرا كما اذا كانت بالطبع وان لم يكن لها
دخل في تحققها اصلا فهي في حقه تعم عين الذات كالعلم
فانه مابه الانكشاف لصفاء المرأة فانها تسمى مرآة ولو لم يكن
في مقابلها صورة ابدا فتستحق اسم المرآة من غير نظر الى انتقاش
الصور فيها وكذا العلم صفة برأسه يسمى بالعلم من غير نظر

الى المعلوم وان كان هنا صناقشة وهو انه ان اريد بعدم
النظر الى المعلوم ما اذا لم يكن المعلوم موجودا فانكاه
ايضا اذا لم يوجد لآثارها محل لا ينظر اليه فقد اثارها
وان اريد به ما اذا وجد المعلوم فلا تم بقاء تسمية
العلم بحاله فلو كان عالم كلما ورد عليه من المعلومات
لا يعلمه لقالوا انه ليس بعالم لكن الجواب انا سلمنا
ان عدم وقوع العلم على المعلوم مع وجود المعلوم
مانع من تسميته بالعلم بمعنى انه كاشف عن عدم العلم
لكن لا يستلزم هذا كاشفيته الوقوع على المعلوم عن
تحقق صفة العلم بحيث لا يكون له طريق في احراز واثبات
الا الوقوع ولو سلم هذا لا يستلزم هذا توقف تحقق
العلم على هذا الوقوع اذ ليس العلم ملكة حاصلة عن الاعمال
لكن السخاوة من الملكات وليعلم ان المشهور قسموا
الصفات الثانية بل المحققون بالفعلية قسموا الصفات
الثبوتية الى ثلثة اقسام ١ الحقيقي المحض وهو صفة لا تفتقر
الى المتعلق لا في التحقق ولا في الظهور في الآثار وهو ليس
الا الحي والوجود ٢ الحقيقي ذو الاضافة وهو ما لا يفتقر
في التحقق لكن يفتقر في الظهور وهو العلم والقدرة والسمع والبصر

فان وجود ما به الانكشاف وما به التاثير في الخارج لا يتوقف على
المنكشف والمتاثر وهذان القسمان عين ذاته الاحدية ٣
الاضافي المحض وهو ما يفترق فيه التحقق والظهور كالخلق و
الرزق وهذا صفة الفعل لا عين الذات ولا لازم توقف
وجود الواجب على شيء اخر فلا يكون وجوده بذاته وهو خلف
فان قيل انه يلزم على هذا خلو الذات عن الكمال قلنا قد قالوا
ان الكمالات الاضافية ليست بكمال حقيقة حتى يلزم النقص
بفقدها فان كمالية الخلق والرزق لكمالية مبدئها انهما
وهو القدرة والعلم بحيث لولاهما فلا كمال اصلا وهما
عين الذات فالصفات الذاتية مبادئ الصفات الفعلية وهي
ظهورا تها وشئونا تها فاذا لم تكن الفعلية عين الذات تفني
حادث مخلوقه اذ كل غير الذات مخلوق اذ ليس في فضاء الوجود
الا خالق ومخلوق لكنها مخلوقة بنفسها والغير المخلوق
بها والفعلية قسمان لانها اما نفس الفعل الواقع في الخارج
كالخلق والرزق فتسميتها صفة مجازا باعتبار انها
منشاء انتزاع صفة الخالقية والرازقية لله والا فنفس
الخلق ليس بصفة فان الصفة ما من شانه الدوام والبقاء
واما مبدء قريب للفعل كالارادة والمشية فان ارادته
تعالى تامة لا فعالها فهي صفة حقيقة لكن معنى كونها فعلية

انها مقدمة

انها مقدمة للفعل وقدنا المبدء بالقريب والعلة بالتامة
احترازا عن الصفات الذاتية فانها ايضا مبادئ الافعال
لكن المبدء البعيد لا القريب ولا العلة التامة والا لزم قدم
العالم والمحذور منه انه يلزم عدم اختياره تعالى في افعاله وكونه
موجبا فان فرق الموجب والمختار ان المختار فاعل بالارادة
والموجب فاعل بغيرها ومحل القسمان صفاته تعالى اما
عين الفعل او غيره والغير اما امر اعتباري في الممكن فهو الثاني
واما اصيل محقق بلا تعلق بالغير كالحياة او مع التعلق
في الظهور كالعلم وهما عين الذات واما اصيل حاصل
في الممكن من الاثار كالملكات من السخاوة والفضل واما
اصيل مبدء للفعل كالارادة وهما القسم الاول صفات
فعلية تنبيه لا بد ان يكون معرفتنا في ذاته وصفاته
وتوصيفه بالصفات بين التشبيه والتعطيل والتوصيف و
التنزيه والتفرقة والجمع ففي المعتبر ان حد التوحيد ان
تخرجه من التشبيه والتعطيل وقد استفاض انه تعالى شيء
لا كالاشياء وعن الصادق التفرقة بدون الجمع كفر والجمع
بدون التفرقة زندقة والجمع بينهما توحيد ولنعلم ان
معنى التشبيه والتوصيف والجمع ان ذاته مثل سائر الذوات

معنى توصيفه تعالى

وتوصيفه مثل سايرالتوصيفات وصفاته مثل سايرالصفات
وهذا الحاد في الدين ومعنى التعطيل انه ليس بشيء ومعنى
التنزيه انه وانكان شيئا لكن لا يقع عليه اسم ولا وصف ولا
عبادة ولا دعاء ولا رجاء ولا ثناء كما قاله مضل الطائفه
الشيخ احمد الاحسائي وتبعه بعض حمقاء العوام لكن ليس قولهم
مناطا حتى يعد في الاقوال اذ ليسوا من الحكماء ولا من
المتشرعه لان الشيخ كان فقيها اخباريا ومايعرف اصطلاحات
الحكمة اصلا ومانعبد بظواهر الشرع المتداولة بين العلما
ولا بواطنها المنضبطة عند العرفاء من الشيعه المتصلة تاريخا
الى اهل بيت العصمة بل طغى في التاويل واقترح بلا دليل
ولا اصل اصيل وانفرد بالتضليل رماهم الله بحجارة من سجيل
كما فعل باصحاب الفيل وقد فعل بحمده فقد افترقوا في زمان
قليل بفرق كثيره يكفر بعضهم بعضا ونحن بضدهم جميعا
ومعنى التفرقه انه وانكان شيئا موصوفا لكن باوصاف
لا تناسب اوصافنا اصلا فلا يليق لعلمه ولا لقدرته علم ولا قدرة
كما يليق فينا الامن باب الاشتراك اللفظي فليس لعلمه وقدرته
مفهوم نفهمه فانسمع الا لفظا ولا نعقل شيئا وهذا الذي
قلنا في معنى هذه الالفاظ الستة كان احسن في السليقة الا ان الغالب

ان الغالب في السنة العلما استعمال التشبيه والتعطيل في
مرتبة الذات واثباته بلا نظر الى الصفات والتوصيف
والتنزيه في معرفة صفاته وتوصيفه بها والتفرقة والجمع
في تمام معرفته تعالى ذاتا ووصفا وتوصيفا واما المشهور
المسلم وظاهر الاخبار المسامحة في اطلاقات هذه الالفاظ
فيطلق كل منها في حين مكان الاخر واما المراد بالجمع بين
التفرقة والجمع وقرينيهما الواجب علينا في التوحيد وهو
حقه فهو ان تاخذ الصافي من التشبيه وقرينيه ومن
التعطيل وقرينيه وتسقط الكدر منهما فتمزج الصافيين
فيحصل اثبات ونفي مؤتلف هو انه شيء لا كالاشياء ولا
هو الا هو وهذا في الواقع جمع بين الضدين لكن بطريق
التصالح بمعنى ان تصعد بالضدين الى مبدئهما و
تخرجهما من تضادهما فترى ان التشبيه في عين التنزيه
وهو ايضا فيه بل هو هو لا هو فيه ولذا صعب على الاوهام
فانه يحتاج الى نظر نافذ وبصر حديد لكن اذا شاع تعالى
ليس من احد ببعيد فنقول ان توصيفه من طريق التنزيه
انه تعالى لكونه منزها عن اوصافنا موصوف بكل الكمالات
فان اوصافنا وانكانت كمالات لكنها مشوبة بالنقص

من طريق تنزيه وتنزيهه من طريق توصيفه اذ التنزيه من غير توصيف اوهام فانه من اوصافنا
التوضيح وصفه بمعنى توصيفه مع

حاصلة بعد العدم ولا من عند انفسها بل قبضها وبسطها
بيد غيرها ولسانا لكها ومعنى تنزيهه من طريق توصيفه
انه لكونه موصوفا بحقيقة الكمال منزه عن حد وكما لا تنا
فان كما لا تنا محدوده مقيدة متفاوتة متغيرة ولو كانت
غير متناهية كما في ال محمد ع كما مضى تحقيقه لكنها حادثة
وكل حادث متناه ولو لم يعلم اوله ولا اخره لكنه متناه
بالعدم الذاتي فمعنى عدم انتهاء كمالات ال محمد انها
لا يمكن تحديد اولها ولا اخرها لانهم قبل الزمان وبعده
ولا مقدارها ولا كيفيتها لانهم فوق كل ذي كمال امكاني
بطور القاهرية من عند الله بمعنى ان كل الكمالات
اشعة كما لا تهم فلا يقاس الظل بالنور ولا الطفيلي بالاصيل
فكل احد في رتبة كما لهم ناقص وبكما لهم كامل واليهم يعود
الكمال فلا احد في عرضهم بل كل في طولهم لكن كل ذلك
بعنوان انهم عبيد الله والفانون فيه وكل كما لهم من الله
وبالله وفي الله ولله والى الله بالفعل اي انهم بالفعل
واقفون في مقام من الله وبالله الى الاخر وايضا مقام
من الله وبالله الى الاخر حاصل لهم بلا واسطة بينهم و
بين الله واما غيرهم فانه وان كان كل شيء في الواقع من الله

وبالله الى

وبالله الى الاخر لكن بواسطتهم وايضا ليس بالفعل يعني ان
ساير الاشياء لا يقرون بانهم من الله وبالله الى الاخر
اما المختار من الاشياء فمعلوم واما المضطر المقهور
منها فليس في قرب جوار الله ومنظور النظرة الخفي
حتى يصدق انه من الله وبالله نعم يصدق لكن بطور
التشكيك فانه انكان معنى من الله وبالله الى الاخر
ما في ال محمد فليس هو في غيرهم ومع ذلك كل فكما لا تهم
مسبوقة بالعدم كوجودهم وقائمة بقيومية المحمود عنهم
غيرهم وانكانوا نفس القيومية بالنسبة الى الخلق فان
شئت فقل ان كما لا تهم قائمة فيهم بالله بل هم نفس
مقام بالله وفي الله ولله والى الله والحاصل ان كما لا تهم
غير كما لا تنا لكن لا بالمناقضة والمغايرة التامة لانه يستلزم
نقصه او تحديد كما لا تنه فان ما يغاير علمنا مثلا شيئان
الاول الجهل والثاني علم بغير معلومنا من غير طريق
علمنا وهكذا غير العلم وكما لا تنه مثل كما لا تنا لكن لا بطور
المشابهة ولا المجانسة ولا المماثلة لان ما فينا صفات
زائدة على الذات في تمام الحقيقة النوعية في الجنس عينه
جزء الحقيقة في الكيفيات على الذات محدودة بالقيود امكانية

بالكلية وذات مستعدة للافادات فنحن كمالاتنا ثابتة له تعالى لكن بطور الكمال
بلا نقص كما انه ثابت لنا مع النقص فنحن كمالاتنا عنوان كمالاته و
دلائلها فيصدق على علمه تعالى مثلا انه غير علمنا لكنه من سنخ العلم
لا من سنخ الجهل فلا يصدق انه لا علم فليس صفاته شبيهة
لا وصافنا ولا مجتمعة معها وليس مباينة لها متفرقة عنها
بل شبيهة مجتمعة من جهة ومباينة متفرقة من نفس تلك
الجهة فمن جهة الجمع مباينة ومن جهة المباينة مجتمعة فان
جهة الجمع حقيقة الكمال عدم شوب النقص والتحديد وايضا
اتصافه كاتصافنا في ان اتصافنا منشاء صدور الآثار وغير
اتصافنا لان وصفه عين ذاته فنحن موصوفون ايكاملون
باوصافنا وهو تعالى موصوف اى كامل بذاته فجهة الجمع الكمال
وجهة الفرق بالذات وبالوصف ولما كان الكمال بالوصف
نقصا في حد الذات ففي الكمال جهة الفرق وايضا معروفيته
تعالى لنا اظهر من معروفيتنا لاحدنا للآخر لكن ليست مثلها في
الاخبار انه تعالى موهوم غير معقول وبيانه ان العلم قسمان
كالجهل بسيط وتركب فالعلم بالشيء بسيط وهو مع العلم
به تركب وبساطة العلم اما للغفلة عنه كما هو معلوم واما
لشدة ظهوره بحيث يقهر العالم ويدمغه ويحيط به ولا يخلي

له مجالا

له مجالا حتى يعلم هذا العلم كما في معرفة الله وهذا معنى الموهوم
فهو لكونه اقرب اليك من نفسك واعرف منها لا تعلم
انك تعرفها فهو موهوم لك اى معلومك بالعلم البسيط
لا معقول اى معلوم بالعلم المركب لان الموهوم بمعنى
المعلوم بالاجمال والمعقول بمعنى المعلوم بالتفصيل
كما مر تراه فانه اى معلوم تفصيلي اجلى من نفسك
وهو تعالى اجلى من معلومية نفسك فكيف يكون معلوما
بالاجمال ونقرر اخر لكون توصيفه تعالى من طريق التنزيه
وهو انا قد اسلفنا ان الخلق كلهم اعيان تنزيهية عن التعالى
بمعنى ان كلما فيهم ذاتا ووصفا فالله منزه عنه وكلهم
بالسنة الحال منزهون مسبحون لكن مع الحمد يعني مع
الاقرار بانه تعالى في تنزهه عنا متصف بكل الكمال فان هذه
النقائص اباتٍ كماله ولا شيء خاليا عن التسبيح مع الحمد
هو نص الآية وبيانه ان كيفية افاضته تعالى العالم وانكان
لبسطاله وظهوره الكن ظهور الشيء اما بمناسبة او بمقابله
وكيفية افاضته تعالى من قبيل ظهور الشيء بمقابله لان الظهور
والبسط بالمناسبات اذا كان الظاهر قبل الظهور فاقدا
لبعض الظهورات فيكون محدودا واما هو تعالى لكونه لا حد

ولانهایة فواجد کل الحدود باللاحدیة وغیر فاقد لشیء من
القیود باللافیدیة لا بانه صورة جامعة وبان نسبط
الحقیقة کل الاشیاء کما هو ظاهر کلام القوم ولعل
مرادهم ایضا ما قلنا من ان اثبات الحدود فیه انما
هو من قبل نفی الحد عنه فیصدق انه لا حد له وان له کل
الحدود فکلام الحکماء ظاهر فی اثبات الحدود وحقاء
الشیعة اعنی الشیخیة ضلوا فالزموا نفی الحدود وجعلوه
لا شیء لکن توحیدنا جمعهما بان له کل الاشیاء لکن
من جهة اللافیدیة وبطل اللافیدیة فاذا کان واجدا
لکل شیء کان غنیا عن کل شیء فلیس حد من الحدود
لم یکن فیه تع حتی یظهر به ولیس شیء مما فیه تع خفیا
حتی یظهر بظهوره اذ الخفاء ضرب من العدم وهو
تع حقیقة الوجود فلیس غیره تع الا الاعدام والنقائص
وهی ذوات الممکنات وصفاتها فانها حدود وعدمیة
اما نقائصها فعلوا واما کمالاتها فلانها محدودة
والحد عدمی لانه عدم الحد الاخر فخلق تع العدمیات
دلیلا علی وجوده استدلال الشیء بمقابله فجعل لهم
ایة لغزه وجهلهم ایة لعلمه وموتهم ایة لحیوته وهکذا

وکل الخلق

وکل الخلق از کا جهلاء اموات الا من اعزه الله وعلمه
واحیاه لکن بقدر معلوم وحد محدود لا بان عزه
وعلمه تنزل فیقید بالقید فی الممکن فانی الممکن من
الکمالات هو عین کمالات الواجب تع تنزلت وتقیدت
کما قد یتوهم بل بان هذا العز والعلم المحدود ظل لاحدیته
عزه وعلمه فیستدل بصفاتنا علی صفاته لکن من طریق
التفرقة لا الجمع فنسبته وصفنا الی وصفه نسبة الحد الی
اللاحد وهذا معنی مظهریتنا الصفاتیة هو تع ظاهر فینا
بتنزه عما فینا فیصدق علیه تع انه لا وصف له ای الوصف
الامکانی فانه المهیة ولیس له تع مهیة لانه نفس الوجود
والمهیة قابل الوجود والقابل فاقد کما ان الفاعل واحد
وکلاهما قضیتان کلیتان فلا شیء من القابل بواجد ولا
شیء من الفاعل بفاقد وایضا لا وصف له ای الوصف
المحدود ویصدق ایضا ان له کل الاوصاف لان الاوصاف
کل الاوصاف فلا یجوز توصیفه بشیء ویجب توصیفه
بکل شیء ولیعلم ان معنی محدودیة الوصف شیئان
الا انه منتاه الی نقیضه فمنتی العلم المحدود انه ینتهی الی
الجهل ۲ انه منتاه الی غیره علی الاطلاق فالعلم

من حيث انه علم متناه محدود بالقدرة والعزة وهكذا
وبالعكس فكل صفة محدودة بصفات اخرى لا تهما
متغايران فالعلم ولو فرض في نفسه بلا حد لكنه غير
القدرة وهذا حده فكما نفينا الحد بالمعنى الاول عن
صفات الله فكذلك لابد من نفي الثاني فليس له اوصاف
عديده بل علمه عين القدرة وعين كل كمال ولعل
لفظ الصفات في قوله كمال التوحيد نفي الصفات
عنه بمادته اشارة الى المعنى وبصورته الدالة على
التعدد اشارة الى المعنى الثاني ومعنى كون كل من
صفاته عين الجميع انه يظهر من كل صفة اثار جميع
الصفات فعلمه مثلا مبدء اثار القدرة وبالعكس و
مبدء اثار الوجود والحيات وبالعكس ودليل ذلك
ان صفاته عين الذات وذاته واحده فصفاته واحده
بل ليس هنا غير الذات فلا وصف له بل ذاته بذاته مبدء
اثار العلم والقدره وغيرها فلا شئ مفقود اله في حد
ذاته فقولنا انه عالم قادر محض تعبير كما في الاخبار ان
اسمائه تفهيم وصفاته تعبير فقد علم انا لا نريد بالصفات
الا الذات وانما التفوه بالصفات بيان لكماله وقد يوهم

ان صفاته

ان صفاته شئ عليحده لكن لا يقع على ذاته بل على اول مخلوقاته
حذرا من التعدد في رتبة الذات وعلا بتنزيهه عن ان يوصف
وجواب ذلك انك اذا اوقعت الصفة على اول المخلوقات فهل
الذات موصوف به فقد وصفه بالواسطة وهذا اشنع
فالذات ناقص في حد ذاته واما معنى التنزيه عن ان يوصف
فمعناه نفي الوصف لاعدم توصيف الذات واثبات وصفه
لغيره اذ هذا لا يقبله عاقل انما تنزهه وتجلله بان تعزله عن
الكمال وتثبت كماله لغيره وليعلم ان ما في الاخبار من انه تع
لا اسم له فمعناه مثل انه لا وصف له فان للاسم نسبتين احداهما
لطائفة ومقبضه وكله ومحيطه به فان لفظ زيد عبارة عن
كله بحيث لا شئ من المسمى خارجا من هذا اللفظ ومحيط بكله
فاذا اردت الاحاطة بالمسمى سميته ومقبضه ناصيته فاذا
اردت ان تقبضه فتحمل عليه شيئا سميته وقلت زيد عالم
فانه بيانه وعنوانه وما يتوسل به اليه فالحق تع لا اسم له بالمعنى
الاول اذ من جهة لا حديته لا يحيط به شئ فلا اسم شئ وكل
شئ فله حد والمحدود لا يحيط بالاحد ولا يصير كله و
مقبضه ولطائفة لكنه تع من جهة انه لا اسم له لكل الاسماء
الحسنى والبيانات العليا اذ الحد وبيان الاحد قد عات

اياه باسم توسل الى اللاعنوان بعنوان اذ العناوين طرق
اللاعنوان واما حمل الاسماء عليه تعم مع كون الصفات
عين الذات والحمل يقتضي المغايرة ومن هنا اشتبه الامر
فالتزموا بزيادة الصفات على الذات فنقول مناط صحة الحمل
صدق الاسم فكلما يصدق عليه الاسم القادر يصح حمل القادر
عليه فكما يتحقق في صدق الاسم يتوقف في صحة الحمل والتحقق
فيرى ان وصف القدرة صار سببا لصدق اسم القادر
على الذات فركن مفهوم الاسم هو القدرة مثلا لكن
لكونه وصفا عرضا يحتاج الى المحل يعبر به عن الذات ايضا
فلو فرض قدرة يكون ذاتا قائمة بنفسها غنية عن المحل
فهي اولى بالتحقق واحرى بصدق الاسم من ذات فيه القدرة
لا يقال ان ذات الوصف يكون اولى بصدق اسم القدرة
القادر لانا نقول ان القدرة يدل على مجرد الوصف لا
على التحقق واما القادر فمعناه الشيء المتحقق بالقدرة
فان للوصف مدخلية في تحقق الذات فاذا تحقق الوصف
بذاته فهو اولى باسم دال على التحقق في الخارج فالقادر
اي ذات القدرة المتحققة بنفسها وكذا سائر الاوصاف
لا يقال انك قلت ان لا وصف لله تعم وصفا تعبيرا فجرد الذات

كيف يطلق عليه ذات القدرة وذات العلم بل كون ذاته
الاقدس عالما قادرا معناه انه يظهر من نفس الذات الآثار
الظاهرة من تلك الصفات لانا نقول معنى الوصفانية
تعم محض تعبيرا ان اطلاق لفظ القدرة الظاهر في
المعنى الوصفي في حقه تعم محض تعبيرا ان ليس لقدرته
تعم تحقق الا ظهور الآثار فهناك ذات محض لا قدرة
ولا علم لكن الذات يفعل افعالها فان الذات وان
فعل آثار القدرة لكن اذا لم يكن حقيقة القدرة فناقص
فالتحقيق ان هذه الصفات وانكانت اعراضا لكن لها
حقيقة البتة اذ لكل شيء حقيقة ومرادنا بالحقيقة هنا
ما يكون دائرته اوسع واعلى من الوجود وقد يعبر عنه
بالذات ونعتقد ذات الله تعم من هذا السنخ لا من
سنخ الوجود كما اعتقده محققوا الحكماء فقالوا انه
نفس الوجود وحقيقة فنقول ان وراء الوجود ما هو
اعلى وابسط منه وهو الذات القاهر على الوجود و
العدم واما الوجود فهو محدود بالعدم فنقول ان
ذاته تعم لاطلاقه واحد لكل الذوات ومنها ذات القدرة
والعلم لكن ليست هذه الذوات غير نفس الذات حتى

يلزم التعدد اذ قلنا ان الذات لكونه لاحد فهو كل الذوات فلا
يتوهم ان ليس لصفاته تعالى اصل اصيل بل محض لفظ وتعبير
فذاته تعالى كل الذوات لكن بعنوان اللاحدية لا بعنوان
الاجتماع واما اطلاق اسامي الصفات على صفات الله
مثل لفظ القدرة والعلم فهل هو من قبيل المشترك
المعنوي او اللفظي اختلاف والتحقيق ان كليهما لا
جامع بين صفات الواجب والممكن والا لزم كون
الواجب في حد غير حد الممكن وهذا يلزم في اللفظي
ايضا على انه لم يعهد ان يكون لفظ القدرة والعلم
موضوعا بوضع عليحده لصفته تعالى على ان المجاز خير
من الاشتراك اللفظي عند الاشتباه والقول بالمجاز من
اسوء الاداب بان يكون الالفاظ حقايقها لنا ومجازاتها
لله بل التحقيق ان هذه الالفاظ موضوعة بالوضع العام
لكل مبدء الاثار سواء كان المبدء ذاتا او وصفا فتصير
حقيقة في الواجب والممكن مثل وضع الهيات قرينة
فاعل وانكان وضعها عاما لكن ما وضعت للعام
حتى تكون مشتركا معنويا بل وضعت لكل ذات ثبت
له المبدء ومعنى الوضع العام ان يلاحظ المعنى بعنوان

العموم

العموم والكلية فان وضع اللفظ لهذا العنوان يصير الموضوع
له ايضا عاما وان وضع لكل من الافراد وان لم يكن معنا
بل شاملا لكل الافراد لكن بعنوان كل فرد فرد لا بعنوان
الكلية يكون الموضوع له خاصا واما اذا اريد الفرد
المعين فلا يكون وضعه الا خاصا مثل الاعلام اذا
الغرض فيها تشخيص العوارض المختصة والجزئية
الحقيقية وبملاحظة المعنى الكلي لا بملاحظة العوارض
الجزئية فلاحظة المعنى للوضع يسمى وصفا ونفس
المعنى بعد تعيين المعنى بازائه يسمى موضوعا
له واوضاع الالفاظ لا تزيد على الثلثة المذكورة
اعني كون الوضع عاما والموضوع له عاما او خاصا
او كلاهما خاصا واما الوضع الخاص والموضوع له العام
فغير ممكن لان الخاص والجزئي لا يكون مرآة ملاحظة الكلي

قال تعم ان الله یامرکم بالعدل والاحسان چون نظر در بین عقل بیفتد
بخزانه پر گوهر شرع بیند که احکام شرع سه قسم است یکی آنکه
سر و حکمة او معلوم نیست چون وجوب صوم آخر شهر رمضان و
حرمتش در اول شوال و نجس نبودن کمتر از یک مثقال از کر یک مثقال
از ملاقات یک نخود خون یا بول و عدم تنجس کر اذا ده مثقال
بول مثلا و عدم قبول ایام شهر رمضان روزهٔ را غیر روزهٔ
خودش نه واجب و نه مستحب نه در سفر و نه در حضر و قصر نشدن
نماز مغرب در سفر و همکذا و از اینقبیل احکام ارث و دیات
و حدود که سر مقدار معین از انها غالبا معلوم نیست کوچه سر
مطلق جعلش معلوم است دویم آنکه بعد از تامل و امعان
اندکی معلوم میشود چون تعمیم غسل جمعه برای غیر متعفن
الاباط که اشاره بلزوم تطهیر باطن است در این رو در شریف
که در شرع سایر ایام متقرر است و تعمیم عده بزن عقیم
که بجهت بقاء محبت و رجاء رجوع است در رجعی و احترام زوج
در خلعی و هم چنین سر لزوم تربص قبل از طلاق در مرضعه
که در انها علقه محبت بیشتر است نوعا و شاید در مدت تربص
نقار حاصل برفع شود و آماده بائسه و غیر مدخوله که چنین
محبتی حاصل نیست نوعا که موجب احترام شود و استحباب استشاف

در وضو که برای دفع کری است که در دماغ متکون میشود و قائل
اواب سر است و اشراط حلیة ذبیحه بتسمیه و استقبال و مباشرت
مسلم که اشاره بان است که تزکیه نفس انسانی و موت نفس حیوانی
باید بذکر اسم خدا و توجه بائمهٔ هدا و نظر تربیت انسان
کامل باشد و اشراط حلیة جماع بعقد و استحباب تسمیه و دعا
نزدوی که اشاره است بلزوم تذکر حق در شهوترانی و اینکه
این لذت بعطای او است تا انکه شهوة بر عقل غالب نشود و همکذا
الی ما لا یعد سیم انکه فوراسر او را میفهمد حکم باو میکند
چون قبح زنا و ظلم و حسن احسان و عدل خصوص عدل که ترک
ظلم و قبیح است پس ان کالات لازمة التحصیل است برای هر کسی تا هر را
بجای خود بکذارد و چون عقل حاکم است باتصاف هر کمالی
پس حکم میکند که خدا عادل است و این از مستقلات عقلیه است
که انتظار رسید از شرع را نمیکشد پس از اصول دین خواهد
شد عدل چرا اصول انچیزها نیست که بعقل تنها توان اثبات
کرد چنانکه فخر رازی و غیره گفته اند کر چه منقوض است بمعاد جسمانی
که از اصول دین است و نتوان بعقل تنها اثبات کرد مکر بتکلف
و انضمام نقل از شرع فصل عدلیکه از اصول دین است محتمل
معنی است و محتمل الرجوع بیک معنی فنقول مراد عقل مقابل ظلم

و موافق حکمت است الا آنکه حکمت غالبا استعمال میشود در دانستن
هر چیزی بجا بخود و اینکه هر مقامی جای چیست اما عدل
گفته شود بر کردن اشتن هر چیزی بجا بخود که او دانستن و این
کردن است پس خدا عادل است یعنی هر چه کرده و میکند بجا میکند
موافق حکمت نه آنکه چون قادر است بر هر چیز پس هر چه میکند و
او ظلم بیجا باشد بلکه افعال حق از صقع حکمت و عدل بحریت
پس مطمئن باشند بواسطه عدل او از قدرت او بر ظلم
چنانکه بلا تشبیه در مومن عادل و معصوم مطمئنند
بواسطه ملکه عدالت و عصمت او از قدرت او بر معصیة
و لا یخفی که عدل در خدا مقابل ظلم بمعنی اعم است یعنی کار
بیجا کردن و بیجا نکردن نه ظلم متعارف بتنهائی پس هر چه
ممکن و قابل وجود باشد و او را موجود نکند ظلم است
و باید بهر اندازه که قابل است موجود کند و انچه اقوی است
قابلیة او باید پیش از همه موجود کند و هر چه را در جای
خود موجود کند پس اگر بهشت را در جای دوزخ و بالعکس
و اجسام کثیفه را در عالم جبروت که علیین گویند و ملکوت
در لباس بشر در زمین و جن را در اسمان و دنیا را در اخرة
و بالعکس موجود کند هر اینه ظلم است و ترتیب سلسلة نزولیه چه

طولیه

طولیه چه عرضیه و سلسلة صعودیه در قوس نزول و صعود که خلق از این
دائره بیرون نخواهند بود از عدل بیرون نخواسته بلکه فضل هم از عدل
برپا است فراز شئونات عدل آنه مقابل عدل بلکه مقابل غضب
و مداقه و محاسبه است چه فضل هم جائی و مقداری و کیفیتی دارد
که اگر از انها تخطی کند یا در افراط یا در تفریط ظلم خواهد بود
در دعای افتتاح یا ارحم الراحمین فی موضع العفو و الرحمة
و اشد المعاقبین فی موضع النکال و النقمة و در دعای ابحره
و انت الفاعل لما تشاء تا انجا که و لا یعترض علیک احد فی
تدبیرک یعنی تدبیر تو بجا و باندازه است و کسی حق اعتراض
ندارد نه انکه از تو میترسند و نمیتوانند اعتراض کنند و انکه
حواله بمشیة شد نه چنانستکه ما را از اطمینان بیرون برد
بلکه مطمئنیم که مشیة او بعدل است ان الله لا یرید ظلما للعباد
و اما از خود مطمئن نیستیم که مناسب رحمة او خواهیم یا غضب
او پس اطمینان بعدل خدا صفات با خوف و رجاء ماند ارد خدا یا
مردم از تو ترسند و من از خود ترسم و دعای ربنا عاملنا
بفضلک و لا تعاملنا بعدلک سند شرانیدیم اگر از امام
البته باید توجیه شود با اینکه مراد از عدل مداقه است و الا شر او
نیست خواندش چه هم کار خدا بعدل است او اگر عدل نخواهی پس

چه خواستی و لا یخفی اینکه گویند عدل میانه رویست یعنی میانه
افراط و تفریط که هر دو قبیح است که نه از اندازه کمتر و نه بیشتر
نه او در جای غیر و نه غیر در جای او و نه آنکه صلح کنند که نصف
از این گیرند و نصف از او یا قسمت کنند که نصف باین دهند
و نصف باو و گمان نکنی که فضل زیاده از اندازه است بلکه مراد
زیاده از اندازهٔ غیر متفضل علیه است و مراد بیان تفاوت اندازه ها
و قابلیتهاست و مراد از مبتدا بالنعم قبل استحقاقها در دعا
انست که ممکن حق نعمت بطور استیلا ندارد نه آنکه قابلیت و
موقعیت ندارد پس نعمت میدهد خدا بی آنکه کسی بر او حقی داشته
باشد اما با قابلیت و بقدر قابلیت میدهد گرچه گاهی برای
بعضی حق قرار میدهد بر کرم خود اما انهم باستیلا نیست
چه خود قرار داده و الا حق نداشت اما اینکه قابلیت از کجا و تفاوت
اندازه ها چرا او مطلب دیگری است خارج از سخن ما و باکجا عدل
ساریست در همهٔ صفات فعلیه برود کار پس جسم است بعدل کردن
خاصه بمؤمنین باید بکند که اگر بکافرین بکند ظلم است و رحمهٔ عامه
بهمه که اگر بکافر نکند ظلم و از قسط بعدل که هر موجودی
رزقی دارد که اگر رزق هر یکرا باندیگری بدهد ظلم است
و همچنین هر صفات فعلیه نه صفات ذاتیه پس نتوانگفت که عالم
و قادر است و حی است بعدل بلکه گوئیم فاعل است

بعدل در

بعدل در هر فعلی پس عدل تعبیریست از افعال حق و از اصول
دین است چه باید دانست کیفیت صدور افعال حق را که
بگزاف و بی اندازه نیست و الا نبوت و امامت و معاد باطل
میشود پس چنانکه عدل ساریست در صفات فعلیه نیز
ساریست در همهٔ اصول دین و اساس همه است که بنودن
او از اصول دین همه منهدم خواهند شد و بتقریر اخر که با
شخص خدا را درست بشناسد و این حاصل میشود در و
معرفت که باهم باشند نه یکی بدل دیگر اول معرفت ذات
از طریق اسما و صفات و توحید عبادات از این معرفت آید و هم
معرفت افعال او که بروی از خطا آید و عدل عبارة از این معرفت
نه آنکه عدل هم یکی از صفات الله باشد پس گویند که یا هر یک
از صفات را جدا کانه عنوان کنید و کسی نکرده و یا عدل را هم
عنوان نکنید و اکتفا بتوحید کنید پس علما بتکلف افتند
در جواب که بجهة زیادتی اهتمام بشان عدل او را جدا عنوان
کردیم با آنکه علم و قدرت البته اهمند از او چه مرجع همه صفات
ذاتیه ذات است و منکر هر یک منکر ذات حق است با آنکه
جواب دهند که مراد از عدل خصوص مقابل جور و تفویض است
که از خواص امامیه و از اصول مذهب ایشان است چون امامت
نه عدل مقابل ظلم که او داخل در توحید است با آنکه می بینی

وخواهد آمد که مسائل بسیار در عدل هستند که میشود غیر جبر و تفویض
و او هم یکی از مسائل است و در جبر و قریب به بیست بار برای
عدل قرار داده که هیچ علاقه جبر و تفویض ندارد یا آنکه
جواب دهند که هیچ یک از صفات چنین نیست که کسی منکر اصل
او شده باشد بلکه منکر شئونات و جزئیات آنها شده اند
مثلا کسی نگفته خدا هیچ چیز نمیداند یا بر هیچ چیز قادر نیست
منکر عدل که منکر من الاصل دارد یا آنکه مراد عدل در مقابل
ظلم باشد بدیهی است که هیچکس صریحا نگفته خدا ظالم است
بلکه بالاجماع و الضروره از اصول دین اسلام است و اگر مقابل
جبر و تفویض باشد که بر میگردد بجواد و یم وضعف او
ظاهر شد و همه این تکلفات از کان انستکه عدل از صفات
و نه چنین است چه مراد از صفات ذاتیه است گرچه افعال را
هم گاهی الصفات فعلیه گویند اما مجازا و برای عدل معانی
که توان گفت او عین ذات است بلکه از افعال هم نیست چه
فعل مخصوصی نیست بلکه کیفیت منتزعه از افعال حق
و ساری در افعال که هیچ فعل خالی از عدل نبی بلکه
دارای او است و هیچ فعلی چنین نیست که دارای فعل دیگر
باشد در همه جا و دیگر آنکه علامه صفات ذاتیه دو چیز است
باهم که بفقدان هر یک ذاتیه نخواهد بود چنانکه کلینی ره در

اصول کافی فرموده یکی آنکه نتوان او را هرگز از خود سلب کرد
بخلاف افعال که توان نسبت بمتعلقی یا وقتی او را از خود سلب
کرد مثلا کوئی خدا فلان چیز را خلق نکرده یا نمیکند یا روزی
نمیدهد یا نمی آمرزد دوم آنکه نتوان او را متعلق قدرت
قرار داد مثلا نگوئی ان الله قادر علی ان یعلم او یسمع
و همچنین افعال که کوئی ان الله قادر علی ان یخلق
و یغفر و در عدل نیز کوئی ان الله قادر علی العدل و قادر
علی الظلم لکنه لا یظلم ابدا و قادر علی الجبر و علی التفویض
لکنه لا یجبر و لا یفوض ابدا و غرض اثبات نبودن عدل
است از صفات ذاتیه نه نبودن او از افعال پس عدل تنزه
افعال حق است از قبیح و از احسن و اصلح نبودن بلکه هر فعلش
باتم وجوه امکان واقع است و عدل مبحثی است که مشتمل است بر مقدمات
چون حسن و قبح عقلی و بر مسائل چون نفی ظلم و ابطال جبر و
تفویض و بیان طینت و قضا و قدر و توبه و عالم ذر و ترتب
موجودات و غیرها مما سیأتی اشاره در لوازم چون مطلق نبوت
و امامت و مطلق معاد و بودن تقرب و شئی بر ایمهیات
ممکنه قبل از ایجاد که اسم شئی الا اشیاء و مذوت الذوات
برای حق تعا اشاره باو است تا آنکه توان تفاوت استعدادات
فرض شود و تا آنکه بلسان استعداد ذاتی سئوال کنند از حق

وجود و آثار وجود را هر یک در مرتبهٔ و بقسمی و حق اجابت کند
بحق عدل و زیادتر و کمتر از سئوال و تبدیل مسئول احدی
بدیگری نکند پس همه یکسان باشند در اینکه حق بالسویه
اجابت مسئول ایشان نموده ما تری فی خلق الرحمن من
تفاوت، و این تقریر در لوح عالیست بقلم اعلی یعنی در
عالم واحدیه که عبارت از اسماء و صفات است و معلوم بعلم
تفصیلی سابق حق اینهمه مقدر شده است ولی فهم این نسبی
در شؤوراتی که کسی فرق گذارد میان شیئیة محضه و شیئیة و
وجود و داند که سئوال بلسان شیئیة محضه و اجابة باعطاء شیئیة
وجود بوده و عارف سبزواری در شرح یامن لا یعتدی
علی اهل ملکته از دعای جوشن بیان این مطلب نموده
قلیراجع و اما مظاهر عدل پس مظهر معنای مقابل ظلم که عادلست
طبعا یا اختیار او مظهر معنای اعطاء کل ذی حق حقه بی
زیادة و نقیصه و کلیه اولیاء بل خود ولایت عدل است
بل خود ولی عدل است و مظهر جعل اشیاء بر اتم وجوه امکانیه
افعال و آثار صادره از آل محمد است که هر کار ایشان خیر الخیر بود
در اعلی درجه خیر که لا یتصور فوقه و هرگز سر نزد از ایشان
خیری که بالاتر از او خیری دیگر باشد تا ترک او کرده باشد چنانکه
از انبیاء و اوصیاء گاهی سر نزده که ترک خیر الخیر میکردند

و اینست

و این است معنای ترک اولای انبیاء نه ترک مستحب یا فعل
مکروه و با وجود این خدا تادیبشان میفرماید بلاهای
اغیر خلق بودند و هاینقدرها در باره ایشان نقص بود
و جبرانش بلا در مقام تربیت بر حق لازم چنانکه بر فوت
نیم موئی بچشم روح هفت بد فعش مینکارد با انکه بیشتر از او
صدمه بسایر اعضا میرسد چون بخود زخم پاشنه و اصلا
بد فعش نمیدارد چه چشم از هاینقدر نقصان میابد
و اندیکران نه و اما ال محمد پس از ازل متادب بهذا داب
ربانیه شده اند ادبنی ربی فاحسن تادیبی پیغمبر فرمود و
این مطلب که هرگز کار ایشان غیر خیر الخیر نبود و لو کار
های خیری منحصر بایشان است پس بلای تادیبی در باره ایشان
متصور نه چه بلاء حق بر سه وجه است یکی تنبیه و سیاست
از معاصی چون بلاهای اغلب مؤمنین دویم تادیب بجهت
ترک خیر الخیر چون بلاهای انبیاء چنانکه در اخبار بلفظ
ادب و تادیب وارد شده و این هر دو بلاء اختیاری
بدست حق است نه بدست مبتلی سیم بلاء فرط محبت
برای علو درجه و اختیار شر ابدست مبتلی میگذارد و
این منحصر بال محمد است چنانکه در شب معراج فرمود که
بلاهای مقرر کرده ام برای تو در اولادت یا قول

سکینه عرض کرد بلی و همه را از جانب همه قبول کرد و بزمین
امد
باایشان فرمود همه قبول کردند و درباره انعقاد نطفهٔ
ابیعبدالله اول اخذ استرضاء و استمزاج از فاطمهٔ
زهرا نمود که ایا میخواهی بتو دهم تا قبول نکردند و بنی
صبح عاشوراء بعد از نماز صبح ملکی امد و عهدنامهٔ
او در خدمت ابیعبدالله که خدایت میفرماید که اگر خواهی
باین عهدنامهٔ بلا عمل نکنی هم مختاری و از خلالت هم
کم نکنیم از ما بخواه تا دشمنانت هلاک کنیم عرض کرد
لقا خواهم نه کشف بلا و قبل از شهادتش و بعد از
شهادت تمام اصحاب و جوانان همهٔ انبیا و ملائکه امدند
برای دفع بلا نخواست و نکوئی بجهة انبود که بجوانان
زندگی نمیخواست چه برای ایوب بعد از کشف بلا
همهٔ پسرانش را زنده کردند و بعد از نهاد و باره پس
دادند و اموالش رد کردند پس نه عجب که برای ابیعبدالله
هم وعده زنده کردن جوانان امده باشد و حضرت خود
قبول نکرده که سهل است شاید اظهار بجوانان هم کرده باشد
و ایشان هم قبول نکرده باشند بلکه بزبانحال یا باهر از
امد
تن ها گفته باشند که زندگی نمیخواهیم اما اگر بفرمائی
برخیزیم تا یارت کنیم فرمودند باشید که اینک من هم

شما خواهم

شما خواهم امد اما مقدمات عدلیه دو مبحث است منفرع بهمدیگر
آنکه حسن و قبح عقلی و در او چند مطلب است آنکه
مراد عقل متعارف مردم است بمعنای مابه تمیز بین الاشیاء
نه عقل سلیم کامل که ما عبد به الرحمن که کفار و فساق
فاقد عقل را ندارند ۲ آنکه اشیاء در واقع خوب و بد
دارند یعنی قطع نظر از شرع بلکه قطع نظر از فیض
ایجاد و جعل الهی برای محصلات اشیاء در عالم تقرر و
شیئیة محیّة امتیازی هست که هر کدام قسمی هستند
و عقل میزانست هر کرا پسندید نیکو است و هر کرا
نه پسندید او قبیح است پس حسن و قبح اشیاء ذاتیست
و متعلق جعل ترکیبی نه فاجعل الله شیئا حسنا
او قبیحا بل او جد الحسن و القبح و الحاصل که اشیاء
فی حدذواتها امتیازی باهم دارند که اگر عقل عالم
بان امتیازات شود حکم بحسن و قبح میکند اما بعض
نادری منکرانند و میگویند شرع جعل حسن و قبح
برای اشیاء میکند ۳ آنکه عقل ادراک میکند بالفعل
حسن و قبح بعض اشیاء را و کرده هم بحاجة ببیان
شرع و الا نزد بار شرع نمیرفت و احکام انبیاء لازم میامد
گرچه حسن و قبح همهٔ اشیاء را نمیتوانند بفهمند زیرا عالم

بحقایق وامتیازات نیست واگر بود حکم میکرد پس
بالقوه حاکم بهمه است وبالفعل حاکم ببعض واین
موجب جزئیه است وبرای ماکافیست چه خصم در
این مسئله مدعی سلب کلی است که میگوید گرچه اشیاء
در واقع حسن وقبحی داشته باشند اما عقل هیچ ادراک
نکرده وتمیکند ودر همه چیز محتاج بشرع است عم انکه احکام
شرع تابع ومتفرع بر حسن وقبح واقعیت یعنی انچه
نیکو بود بجهة نیکوئیش شارع اورا واجب یا مستحب
کرده وهکذا در حرام ومکروه نه انکه چونواجب کرده نیکو شده
باشد وهمچنین در امور تکوینیه مثلا چونکفار بداند خدا
اظهار دشمن میدارد واز طینة سجین می افریند واز راه
جرا زاده کی بد بنا میفرستد وبردل ایشان مهر میزند نه
انکه چون چنین کرده بد شده اند ۵ انکه علامة حسن
وقبح عقلی مدح وذم عقلاء است چنانکه بهمین علامه استدلال
توان کرد ولی اگر متعلق حکم شرعی هم شده باشد انگاه
شارع عوض مدح ثواب اخروی وعوض ذم عقاب
قرار میدهد یعنی اثر ولازمه افعال حسنه در نشاة اخرت
نعمت است ودر افعال قبیحه عذاب وعقل چون مفید
باین نشأة دنیا است ادراک اوضاع اخرت وترتیب لازم

وملزوم

وملزوم اینجا واینجا را نمیکند پس حکم بثواب وعقاب اخروی
نمیکند پس مدح وذم میکند اما شارع چون علمش
محیط است خبر میدهد وحکم میکند واسم انحکم وعد
ووعید است وعقل هم تعبد بتصدیق میکند مبحث دوم
وجوب لطف برخدا وثابت میشود بچند مقدمه ا
انکه چون ثابت شد که عقل مستقلا حکم بحسن وقبح
میکند پس حکم میکند که ظلم وعقاب محسن وثواب
مسیئ وترجیح مرجوح ومهمل کذا شتن رئیس امر
مرئوسین وکار عبث بی غرض وتکلیف مالایطاق
وکذب وخلف وعده قبیح است وصدور قبیح از حق تعا
محالست ۲ بی بعثت نبی وبیان احکام ومختار کردن
مردم ورفع موانع کلیه نوعیه اگر عقاب نکند خلق را
قبیح است وچون این امور نزدیک میکند عبد را
بطاعة یعنی با اینها میسر میشود اطاعة لذا لطف
گویند که احسانیست که خدا در عالم تکلیف وتشریع
به بندگان می نماید چنانکه در عالم تکوین لطفها
بی پایان دارد پس مراد از لطف واجب لطف در تشریع است
نه تکوینی ۳ انکه گاهی انقدکه برخدا واجب است اسباب
مقرب بطاعاتیستکه از مردم خواسته نه اسباب انهائیکه

نخواسته یا نوعا چون پریدن که نخواسته پس بال و پر هم
باو نداده و یا شخصا چون حج و زکوة که از فقیر
نخواسته پس لازم نی که مال بدهد تا مستطیع شود
و از هر کس هر چیزی بقدر مقدور ش خواسته
نه زیادتر تا انکه اسباب زیادتی باو بدهد
ع انکه معنی وجوب علی الله انستکه اگر خدا ترک
او کند قبیح کرده و محالست صدور قبیح از او
پس واجب الصدور است این فعل و ممتنع العدم
پس وجوب مقابل امتناع و امکانست نه مقابل
جواز و حرمت و اما انکارهائی که ترک انها قبیح نیست
اگر اراده خدا تعلق گیرد واجب الوقوع خواهد
شد و ممتنع العدم پس اورا وجوب من الله گویند
و بدانکه عدل از اینمقدمات ارتباط میابد
ببنوة و امامة و معاد چه بدون امام حجة بر خلق
تمام نی و عذاب انها ظلم است و بدون وعده
جنة و نار و محشر با تفاصیلش مردم داعی بر طاعة
نمیابند پس عذاب انها ظلم خواهد بود اما مسائل
عدل آنکه خدا ظالم نیست مثل آنکه کسیرا بیجهة اذیة
کند یا کسیرا عوض کسی عذاب کند یا حقیکه برا یکسی بطور

ختم قرار

ختم قرار داده باو ندهد زیرا ظلم یا از عجز است و یا
از جهل آست و یا از عبث و هر سه بر خدا محالست ۲
خدا جبر بر معصیة نمیکند و الا عذابش ظلم است
پس جبر بر طاعة هم نمیکند چه اختیار بر معصیة
لازمه دارد اختیار بر طاعة را و جبر معتقد اشاعره است
با انکه افعالرا نسبة بعباد میدهند اما میگویند
این نسبة بمن قام به است نه بمن صدر عنه و محدث
و فاعل خدا است و جبر باد و معنی میکنند هر یک
بعضی قائلند آکه قائلش بیشتر و خودش قبیح تر است
انستکه انچه در عالم واقع میشود خواه از جان دار
و خواه از بیجان تمام فعل و تاثیر بلا واسطه حق است
و غیر او اصلا مؤثر نیست و لو مؤثر ناقص و واسطه
تاثیر و گویند لا مؤثر فی الوجود الا الله یعنی فی
عالم الوجود پس طبایع موجودات را بالمره منکرانند
و همچنین خواص اشیاء را و عوض انها عادة الله
گویند مثلا طبیعة و کار اتش و اب سوزاندن و تر کردن
نیست بلکه عادة خدا بر انجار یشده که میسوزاند
وقت بر خوردن اتش بچز خشک و همچنین در افعال
انسانی پس خدا حرف میزند وقت حرکت لسان

در راه میرود وقت حرکت پاها و همچنین این معنی را نه بلکه
هر عاقلی با امره منکریم در افعال عباد که سهل است
در آثار و خواص جماد و نبات هم میگوئیم که موثر
خود آنهاست اما ناقص نه تام باین معنی که خدا
طبعی بآنها داده که مقتضی این کارهاست و آنها فاعل
بالطبع اند و هرگاه بخواهد طبعا بکند میکند پس
مؤثر و فاعل حقیقی و علة تامه که فاعلیة و قوه
تاثیر و علیة او بداده دیگری نباشد و از ذات خود
باشد منحصر است بخدا و اینست معنی لا موثر فی الوجود
الا الله علاوه بر انکه فعل غیر ایجاد اوست هر وجودی
از حق است اگرچه اسباب او فعل غیر باشد و فعل حرکت
ماده بیش نیست مع انکه عباد بمنزلهٔ آلتند در دست
حق که محرک و فاعل خدا است و آنها قادر بر فعل و
ترک نیستند مثل تیشه بخار اما فعل بحرکة آنها واقع
میشود و خدا فاعل بالواسطه و بالآلة پس فرقی
میان مریض شدن و مردن و افتادن و رعشه برای
انسان از بام و زنا و نماز کردن نیست و ما این
معنی را در غیر افعال اختیاریه انسان معتقدیم
که انوسایط را فاعل بالطبع میدانیم و خدا فاعل

حقیقی

حقیقی پس مرض و افتادن و رعشه برای انسان افعال
طبیعیه است و خدا در آنها فاعل بالواسطه است اما
در افعال اختیاریه خدا اصلا فاعل بنیست
بلکه موجد آلة فعل و قدرة بر فعل و بر اراده
فعل است و فعل واقع بالقصد و الاراده است
و خود انسان فاعل است و اراده او جزء اخیر علل
و اسباب انفعل است پس فعل مستند باو است اگر
او نبود آن اسباب یکی ثمر نمیکردند و چون
هر چیز در این عالم واقع شود منوط باسباب است
و فعل اختیاری آن بود که جزء اخیر اسباب او را
خدا اراده انسان قرار داده باشد و عدم اراده را
سبب عدم انفعل و اما غیر اختیاری آنستکه
اراده انسان در او مدخلیة نداشته باشد
وجود او عدما خواه بالطبع باشد چون خواص
اشیاء یا بالقصر چون حرکة متحرک طبیعی بر خلاف
طبیعة یا بالجبر چون فعل فاعل مختار غیر مراد
خود را جبر او اضطرار او گویند که کفار قریش
در جاهلیة جبری مذهب بودند انهائیکه معتقد
بخدا بودند اما بشهادا شفیع و عبادت را مخصوص

هر دو مسلمان را میخواهی بکشی خدا میکند نه اینها مرد
شکر کرد که همچو زن مسئله دانی دارم که نکذات
ملحق بر فضه شوم اما جواد آ گر بکوید چنانکه
ن ناکار خداست کشتن هم کار خداست مثل
آنکه اضاحب باغ آمد دید چند دزد جبری
مذهب مشغول دزدیدند عیب زد گفتند کار
خداست پس چوب بکشید و زد گفت خدا مزند
و نیز بهلول کلوخ انداخت سر ابو حنیفه را
شکست گفت خدا کرده و ادله بطلان جبر بسیار
آ لزوم ظلم ۴ عدم احتیاج به انبیاء بلکه قبح بعثت
ایشان ۴ بطلان معاد با آنکه ضروری دین است
۶ قبح وعد و وعید قبح امر و نهی با انهمه آیات که در احکام
۵ قبح ملامتها آنکه خدا در قرآن بمردم نموده ۶ قبح
وعد و وعید ۷ عدم حصول غرض امتحان که
مقصود از انعقاد اینند با آ با انهمه آیات ابتلاء و
امتحان ۸ کذب آیات داله بر این مضمون که ذلت
بما قدمت ایدیکم ۹ قبح مؤاخذه شیطان ۱۰ قبح اغوا نیش
عقل ۱۱ قبح مدح و ذمی که در کارها عقلا بهم میکنند
حتی آنکه جبریها تحسین و تقبیح مینمایند همدیگر را

باتها میدانستند کارها نسبت بخدا میدادند و اتفاقا آنکه
خود بتها را خدا میدانستند نسبت بخود بتها میدادند
و پیغمبر این مذهب را از میان برداشت اما باز در
کانون سینه اخلاقشان پنهان بود اما اهتمام در
اظهارش نداشتند تا آنکه داعی پیدا کردند و آن
این بود که چون ظلم عظیم بسید الشهدا رفت
مردم از بنی امیه طبعا منزجر شدند اگرچه چندان
محبت با آل علی نداشتند اما ظلم بی اندازه همه را
بدید و خوف آن بود که تن بسلطنت بنی امیه در
ندهند لذا یزید در مجلس شومش برداشت این
مطلب کرد که این ملت را خواند بعد علما را وادار کند
که اهتمام تام نمایند که هر چه بوده کار خدا بوده تا
آنکه چنان رواج گرفت که غیر معتزله که در آن زمان
ها معدود قلیلی بودند کسی سر نه پیچید و اشاعره
تماما معتقد شدند بلکه ضروری مذهب سنیه
شده و غیر جبر را نسبت دادند بر فضه که کافر میدانستند
تا آنکه مردی بخانه اش درآمد دید مردی با دخترش
زنا میکند شمشیر کشید که هر دو را بکشد زنش گفت
مکر مذهب صاحب بن عباد را فضی را کرفته

رضی بفم معنی الجبر فی اصطلاح الحکماء هو ان یکره احد
الفاعل المختار علی فعل لا یرضی به وهذا مستلزم
الاختیار الفاعل فلو قال به الجبر لزمه الاختیار
۲ صدر شیرازی در شرح کافی که مذنب بسبب
تا لمش از قبایح بکمان اینکه از او سرزده مستحق احسان
خواهد شده بود و محسن بسبب فرحش بهمین کمان
سزاوار عقوبة اقول وفیه انه انما یتمشی فی المحسن
المعجب فی المسیء المتالم التائب ای النادم لا
فی غیرهما واما هما فعلی الاختیار ایضا هکذا کما فی
الاخبار من ان العاصی بعد المعصیة احب الی
من المطیع بعد الطاعة لندمه وعجبه ۳ مجلسی
در مرات العقول که بنا بر جبر لازم اید انکار معاد
وانحصار لذت والم بدنیا و در دنیا هم که عاصیان
منعم اند غالبا و محسنان مبتلی پس لازم که هما
بنطور سزاوار باشد ۴ مجلسی در بحار که محسن مورد
مدح عقلا شده و مذنب مورد ذم با انکه هیچ یک
مستحق ان نبودند پس محسن لذتی برده بیجا و بحق
و تلافی بعقوبة باید بشود و مسیء زجر کشیده
بیجا باید تلافی شود باحسان ۵ بعضو که لازم اید

واحسان و رضا منه و نکره و نا رضا ازهم دارند و
میکنند با انکه هر کار خدا باشد جای نزاع نیست ۱۲
انکه امیر ع فرمود بشخصیکه بعد از صفین پرسید که ایا
رفتن ما بقضا و قدر بود فرمود بلی گفت پس اجر
نداریم فرمود اجر عظیم بود چه قضا و قدر حتمی نبود
والا باطل شود وعد و وعید تا انکه فرمود ولکان
المحسن اولی بعقوبة من المسیء والمذنب اولی بالاحسان
من المحسن الخبر وهو مشهد و در نظر ظاهر و جلی
است که مراد رفع تفاوت بین محسن و مذنب باشد
چه ترجیح بلا مرجح لازم اید و معارض بمثل خواهد
شد چنانکه رسم هر ترجیح بلا مرجح است پس تو انکه گفت
که محسن اولی بعقوبة است چه فرق فی در عدم
دلیل میان او و میان انکه محسن اولی است باحسان
اما در نظر دقیق شش توجیه کرده اند آ فیض
در وافی که جبر در الست بر عدم رضای فاعل بفعل
پس محسن راضی باحسان نیست پس سزاوار عقوبة ۱۲
وهکذا در مسیء که راضی باسائة نیست اقول فیه ان
الجبر لا یلتزم عدم رضاء الفاعل بالفعل و رضاه
بترکه بل عنده فیما یرضی به مجبور فی رضاه وفیما لا
یرضی به مجبور فی عدم رضاه بل لا یصور رضا و عدم

بفم

ترك اثابه محسن وهمين عقوبتست براى اوچه او
مستحق اثابه است در واقع وهمچنين در مسئ
ع صاحب بحر الجواهر كه هويت عينيه شخص مختار
مركب از دو امراست وجودى كه مبدء خيراست
كه راجع بخالق است قل ما اصابك من حسنة
فمن الله وهيتى كه مبدء شراست كه راجع بخود ش
وما اصابك من سيئة فمن نفسك ووفق معنى
جبريه در او متحقق شود كه وجوديكه منشاء خيرات
مبدء شر كردد وهيتيه كه مبدء شراست مبدء خير كردد
پس محسن اولى بعقوبة شود از مذنب وبالعكس
لكون كل منهما مخالفا لمقتضى طبيعته فتدبر
اقول الحق ان هذه الوجوه لا يتبادر من هذا الخبر
الى الذهن ولم يتفطن الشيخ المستمع لاحد منها
البتة مع انه فهم شيئا ولم يسئل عن معناه مع ان
رسم الاصحاب السؤال فيما لم يفهموا نعم هذه
الوجوه متينة واردة على مذهب الجبر مستقلا
لا توجيها لهذا الخبر

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم قد سبق سر الامر بالاستعاذة عند
القراءة وان الانسان لما كان واقفا بين تصرف الشيطان والرحمن
امر الله العباد بالاستعاذة والخروج من تصرف الشيطان والدخول
تحت تصرف الرحمن حتى لا يصير لسانه لسان الشيطان وكلامه كلام
الشيطان بل يصير لسانه لسان الرحمن وكلامه كلام الرحمن ويصدق
على متلوه انه القرآن فقول القائل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
اخبارا وانشاء للالتجاء الى الله والفرار من حكومة الشيطان وتصرفه
والدخول تحت حكومة الله وتصرفه ولكون الاستعاذة فرارا
من الشيطان امرنا بالاخفات في الاستعاذة فان الفار يختفي
بفراره فلو قال القائل اعوذ بالله من الشيطان ولم يكن حاله الخروج
من حكومة الشيطان والدخول تحت حكومة الله كان كاذبا في
اخباره او في انشائه باعتبار الاخبار اللازم للانشاء ويكون
هذه الملقاة من الشيطان عليه وجارية من الشيطان على
لسانه وصار هذه الكلمة سخرية للشيطان ومطرودا من باب
الرحمن فجاهدوا اخواني وفقكم الله واياي حتى لا يجري هذه
الكلمة على السنتكم حين غفلة منكم او على سبيل العادة والتعليم

الماخوذ

الماخوذ من الاباء والمعلمين بل كونوا حين الاستعاذة كمن يفر من عدة
بريدة قتله الى من يعلم نجاته منه ولا تكونوا في الاستعاذة كمن يفر
من العدو بالاقبال عليه غافلا عن انه مقبل على عدوه فيقع على
عدوه ويأخذه من حيث لا يشعر فانه ليس قوله نعم فاستعذ
بالله امرا بالاستعاذة القولية بل هو امر بالاستعاذة الفعلية
واستحباب الاستعاذة القولية لتأييد الاستعاذة الفعلية
والا فالمطلوب هو الاستعاذة الفعلية سواء كانت قرينة
بالاستعاذة القولية او لم تكن ونعم ما قيل قولوا اي بما
ناورده استثنا بكفت جان او باجان استثنا آجفت والمقصود
من الاستعاذة الفعلية طلب القرب من الله حتى يخرج المستعيذ
من الاغراض التي يلقيها الشيطان على الانسان ثم من نسبة
الافعال والاقوال الى غير الله ثم من رويته ذات في الوجود
سوى الله وفي كل من الاحوال الثلث له حكم في الاستعاذة
وقول غير الحكم والقول الذي في الاخرى فان الانسان
ما لم يخرج من دار الكثرة ويرى الافعال مثل المعتزلة من
العباد من دون الله حكم الفرار من الشيطان واضلاله وقوله

اعوذ بالله من الشيطان الرجيم المطرود من كل خير ومن بقاع الخير فلا
خرج من الكثرة الصرفه ودخل في دار توحيد الافعال ولا يرى الافعال
الا من الله ويكون حينئذ رويته الافعال من الله في المظاهر المتكثرة
ويرى الافعال من الله في مظهر الشيطان والهداية من الله في
مظاهر خلفائه كان حكم الله تعالى متعوذة من اضلال الله في مظهر الشيطان
بهداية الله في مظاهر خلفائه ومن عقابه على ايدي عماله و
اعدائه بعفوه في مظاهر خلفائه وكان قوله اعوذ بهداية الله
من اضلاله وبعفوه من عقابه وان دخل في دار توحيد الصفات
ولا يرى صفة الا من الله كان حكم الاستعاذة من صفاته القهرية
التي تظهر في مظاهر قهره بالصفات اللطفية التي تظهر في مظاهر
لطفه وقوله اعوذ برضاك من سخطك واذا دخل في دار توحيد
الذات ولا يرى ذاتا في الوجود سوى ذاته تعالى وهو مقام الفناء
الذاتي كما كان المقامان السابقان مقام الفناء الفعلي والوصفي
كان حكم الاستعاذة بالله من الله من غير شعور منه بذاته و
استعاذة ذاته بل يكون استعاذته بفطرة وجوده وكان قوله
اعوذ بالله من الله او اعوذ بك منك لان حكم الغيبة والحضور

والخطاب

والخطاب والتكلم مرتفع هناك فان من لا يرى ذاتا في الوجود
سوى الله لا يرى فعلا ووصفا سوى الذات فلا يرى قهرا
ولطفا ولا حضورا وغيبة من الذات ونعم ما قيل خود طوار
شربين بود فوق قهر ولطف وكفر ودين بود والاشارة
الى المراتب الثلث قال الرسول ص في سجوده على ما سبب اليه
اعوذ بعفوك من عقابك واعوذ برضاك من سخطك و
اعوذ بك منك والشيطان من شطنه اذا شد وبجبل طويل
او من شطن اذا خالف في قصده ووجهه او من الشطون
بمعنى البئر البعيدة القعر او من الشاطن بمعنى الخبيث
او من شاط بمعنى احترق او غلظ او هلك بسم الله الرحمن
الرحيم اتفق اصحابنا الامامية رضوان الله عليهم انه من
القرآن وانه آية من كل سورة ذكر التسمية في اولها وانه يجب
الجهر بها يجهر به من الصلوة ولا يجوز تركه في الفرايض و
خالف في ذلك العامة قال البيضاوي في اول تفسيره
هو من الفاتحة وعليه قراء مكة والكوفة وفقهائها وابن
المبارك والشافعي وخالفهم الشيباني وقراء المدينة والبصرة

والشام وفقهاؤها ومالك والاوزاعي ولم ينص ابو حنيفة على شيء
فظن انها ليست من السورة عنده وسئل محمد بن الحسن عنها
فقال ما بين الدفتين كلام الله تعالى لنا احاديث كثيرة منها ما روى
ابو هريرة انه قال فاتحة الكتاب سبع ايات اولهن بسم الله الرحمن
الرحيم وقول ام السلمة قرأ رسول الله ص وعد بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله رب العالمين اية ومن اجلها اختلف في انها اية
برأسها او بما بعدها والاجماع على ان ما بين الدفتين كلام الله
والوفاق على اثباتها في المصاحف مع المبالغة في تجريد
القرآن حتى لم يكتب امين الى هلم جرا هنا كلام البيضاوي
وعن امير المؤمنين ع المبالغة ان التسمية من الفاتحة وان
رسول الله ص يقرأها ويعدها اية منها وعن الصادق ع
ما لهم قتلهم الله عمدوا الى اعظم اية في كتاب الله فزعموا انها
بدعة اذا اظهروها وعن الباقر ع سرقوا اكرم اية من كتاب
الله بسم الله الرحمن الرحيم وورد منهم الترغيب في الابتداء
به عند كل امر صغير او كبير لسبارك فيه فعن الصادق ع انه قال
لا تدعها ولو كان بعدها شعر وعنه ع من تركها من شيعتنا

امتحنه

امتحنه الله بمكروه لينبهه على الشكر والثناء ويمحو عنه وصمة تقصيره
عند تركه وعن امير المؤمنين ع ان رسول الله ص حدثني عن الله عز
وجل انه قال كل امر ذي بال لم يذكر فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو ابتر
وعن طريق العامة عنه ص كل امر ذي بال لم يبدأ ببسم الله الرحمن الرحيم
فهو ابتر ولفظ الباء فيه للالصاق باعتبار لصوق ابتداء القراءة
باسمه تعالى او للمصاحبة او للاستعانة او للسببية والمتعلق محذوف
من مادة الفعل الابتداء او من مادة الفعل الذي يقع بعد
مثل اقرأ واقوم واقعد وادخل واخرج او من مادة الاسم
اي اسم نفسي بهمة من سمات الله وهي العبادة قيل له ما اسمه
قال العلامة وفي هذا الخبر تنبيه على ان القائل بسم الله الرحمن
الرحيم ينبغي ان يجتهد حتى يعتقد حين هذا القول انموذجا
من صفات الله في وجوده وفي قوله وهي العبادة اشارة
الى ان العبد حين هذا القول ينبغي ان يخرج من انانيته
التي هي خروج من العبادة والعبودية ويخرج من مالكيته
واختياره ويدخل تحت امريته ويجتهد لذلك في نفسه حتى
يكون منه هذه الكلمة صادقة ولا يكون هو كاذبا بنيته وبين

الله سواء ابتدء بكلمة بسم الله ابتداء الاتصاف بسمة من سمات
او الاخبار به ويجوز تقدير التاخير في المقدر وتقدير التقدم
لكن التقدير الاخير ادخل في التعظيم والاهتمام باسم الله ويفيد
الحصر والاسم بكسر همزة الوصل وضمها واللام والسين تثليث
السين ماخوذ من السمو بمعنى الارتفاع او من الوسم بمعنى
العلامة وجمعه على اسماء وتصغيره على سمي بويد الاول
وكونه بمعنى العلامة يؤيده الثاني وحديث الرضا في بيان
بسم الله ينبه على الثاني فاسم الشيء علامة وكل لفظ وضع
بجوهر او عرض من غير اعتبار نسبة فيه واسماء الله عبارة
عما يدل على ذات من لفظ او مفهوم او جوهر عيني والاقتصاص
لها بالاسماء اللفظية او المفاهيم الذهنية فان اطلاق الاسم
في الاخبار على الذوات العينية كثير وسيجيء تحقيق تام
للاسم في اول البقرة عند قوله وعلم ادم الاسماء كلها والفرق
بين الاسم والصفة اذا اعتبر في الاسم معنى من المعاني فرق
بين المشتق ومبدء الاشتقاق كالعلم والعالم فان الاول
ماخوذ بشرط ولذلك لا يصدق على الذات الموصوفة به

والثاني

والثاني ماخوذ لا بشرط شيء ولذلك يصدق على الذات الموصوفة
به وليست الذات معتبرة في المشتق لانه اذا فرض علم مجرد قائم
بذاته يصدق عليه العالم بل نقول ذات الباري جلت عظمته علم مجرد
قائم بذاته كما انه عالم وللاسم اعتباران اعتبار كونه اسما وراة
للمسمى ولهذا الاعتبار لا يكون له نفسية ولا وجود مغاير للمسمى بل يكون
وجوده وجود المسمى ورقيقة منه ونفسيته نفسية المسمى ولذلك
لا يكون الحكم في الكلام الا على المسمى ولا يكون النظر الا على المسمى
والاخر اعتبار كونه موجودا مغايرا للمسمى منظورا اليه محكوما عليه
ولهذا الاعتبار يكون هو كالمسمى امرا موجودا مستقلا محكوما
عليه مغايرا للمسمى ولهذا الاعتبار يصير الاسم مسمى وله اسماء
مثل قولك زيد لفظ مركب من ثلثة احرف فان زيدا في هذا
القول له اسماء عديدة مثل الاسم واللفظ والكلمة والمركب
والموضوع والدال والعلم وغير ذلك ولهذا الاعتبار لا يكون
مظهرا وراة للمسمى ولا دالا عليه ولما كان جلة العالم برمتها
اسماء الله تعم كان هذان الاعتباران ثابتين لها والى هذين
الاعتبارين اشار تعالى بقوله ان هي الا اسماء يعني ليست هذا

هي حجبات ومنظورا اليها ومستقلات مغايرات لله سميتموها
انتم يعني انكم صرتم محجوبين عن المسمى ناظرين الى الاسماء
من حيث انها مستقلات في الوجود جاعلين لها مسميات
فصرتم مشركين وكافرين لهذا النظر والناس في النظر الى
الاشياء مختلفون فناظر ينظر اليها من حيث انها اسماء الله
غافلا عن وجودها وعن النظر اليها او شاعرا بالنظر اليها
وناظر ينظر اليها من حيث انها مسميات غافلا عن المسمى و
ناظر ينظر اليها والى المسمى الاول وهو الذي ينظر الى
الاشياء من حيث انها اسماء غافلا عن النظر اليها او شاعرا
بالنظر اليها هو الذي يعبد المسمى بايقاع الاسماء عليه
ويكون موحدا والذي ينظر الى الاسماء من حيث انها
مسميات مستقلات غافلات عن المسمى هو الذي يعبد
الاسم دون المسمى ويكون كافرا وهذا حال اكثر الناس
والذي ينظر الى الاسماء حالكونها مسميات مستقلات و
الى المسمى حالكونه مسمى مستقلا مغايرا صبانيا عن الاسماء هو
الذي يعبد الاسم والمسمى ويكون مشركا والناظر الى الاسماء

مرجحة

من حيث انها اسماء غافلا عن نظره اليها هو المجذوب الذي
رفع القلم عنه ولا حكم له في الكثرات ولا تكليف والناظر اليها
من حيث انها اسماء شاعرا بنظره هو الكامل الجامع للطرفين و
هذا الكامل اما يكون استشعاره بالاسماء غالبا على استشعاره
بالمسمى ويكون استشعاره بالمسمى غالبا او يكون استشعاره
بالطرفين على السواء والاول هو الواقع في النشاة المحمدية
والثاني هو الواقع في النشاة العيسوية والثالث هو الذي
يراعي حقوق الكثرات والوحدة بحيث لا يخل بشيء من حقوقها
من حقوق الطرفين شيئا وهو الواقع في النشاة المحمدية الجامعة
للكثرة والوحدة بحيث لا يشذ شيء من حقوقها والى النشاة
الثلث اشار بقوله محمد رسول الله والذين معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من
الله ورضوانا ذلك مثلهم في التورية ومثلهم في الانجيل
كزرع اخرج شطاه الاية فاشار بقوله ذلك مثلهم في التورية
الى النشاة الموسوية وبقوله مثلهم في الانجيل كزرع اخرج
الاية الى النشاة العيسوية وبالجمع بين النشاتين الى النشاة

المحدثة واعتبر ذلك المذكور من حال الكافر والمشرك والمحجب
والكامل ونشأته الثلث بالمراة والنظر اليها ورويته
الصور فيها فانه قد ينظر الانسان الى المرأة من حيث
صفائها واستدارتها وتربيعها وتسديسها وتخديمها
وتقعيرها من غير رؤية الصور فيها من غير شعور بالمراة
وبرويتها وقد ينظر الى المراة من حيث اشكالها وصفائها
وينظر الى الصورة التي فيها وقد ينظر الى المرأة حاكمو
لاحكم لها في نظره سوى رائية الصور شاعر ابنظره الى المراة
وينظره الى الصور بالاقسام الثلثة السابقة وما ورد في
جواب من قال هل الله في الخلق ام الخلق في الله من قوله
اخبرني عن المراة هل انت في المراة ام المراة فيك يشير الى
ماذكرنا ومقامات الكثرة في الوحدة والوحدة في
الكثرة والجمع بين الوحدة والكثرة الدائرة في السنة العوالم
اشارة الى النشاة الثلث وللاشارة الى تلك النشاة
ورد في خبر مارايت شيئا الا ورايت الله فيه وفي الاخر
الا ورايت الله قبله وفي اخر الا ورايت الله بعده وما قيل

١٥١ الاسم

ان الاسم عين المسمى او غيره قد علم جوابه مما ذكرنا فان الاسم اذا
كان منظورا اليه من حيث اسميته بحيث يكون الناظر غافلا
عن نظره يكون عين المسمى بمعنى انه لا وجود ولا نفسية ولا
حكم ولا اثر الا للمسمى واذا كان الناظر شاعرا بنظره يكون
بوجه غيره وبوجه عينه واذا كان منظورا اليه بحيث يكون
في نظر الناظر ذا نفسية ووجود وانانية كان غيره سواء
نظر الناظر من الاسم الى المسمى او لم ينظر ولما كان الانسان
واقعا بين دار الرحمن ودار الشيطان وكان دار الشيطان
لغاية بعدها من الرحمن وغلبة الاعدام عليها وكونها
بتمام اجزائها مظاهر قهره تعم كانها لم تكن مظاهر لرحمته
وكانت مقابلة لدار الرحمن وكانت النفس الانسانية من حيث
تسخره للشيطان كانها اسم للشيطان لا للرحمن ومن حيث
تسخره للعقل اسما للرحمن وكان جميع افعال الانسان
صادرة من نفسه اما من جهة الشيطانية او من جهتها
العقلانية امروا العباد بالتسمية عند كل فعل صغير او عظيم
حتى يخرجوا بالتسمية من جهة النفس الشيطانية ويدخلوا

في جهتها الرحمنية ويكون الفعل رحمانيا لا شيطانيا ولما
كان اكثر الناس قاصرين غير بالغين الى مقام النظر الى فاعلية
الله تعالى بدون وساطة الوسايط ومن بلغ الى ذلك
المقام لم تكن الوسايط مرتفعة في افعاله بل المرتفع في
النظر الى الوسايط قال تعالى بسم الله بتخلل الاسم بين الباء
والله ولم يقل بالله وان كان هذا ايضا صحيحا في نفس الامر
فان الافعال تصدر عن الانسان بتوسط نفسه التي هي اسم
لله فاقيل ان الاسم مقحم بين الجار ومجروره ليس بشيء وكذا
ما يرى من كون المراد من الله لفظه وكون الاضافة بيانية
باباه التوصيف بالرحمن ولما كان المقصود من التسمية الخروج
من الجهة الشيطانية والدخول في الجهة العقلانية كما سبق
عن الرضا عليه السلام في تفسيرها من قوله يعني اسم نفسي بسمة من
الله فلو قال القائل بسم الله الرحمن الرحيم كان قوله بسم الله
مثل ان قال النجاة من دار الشيطان وتصرفه الى دار الرحمن
وتصرفه ودخلت في داره والتصرف بصفاته فكان يفيد
فائدة الاستعاذة مع شيء زايد ولذلك ورد عن الباقر عليه السلام

اول

اول كل كتاب نزل من السماء بسم الله الرحمن الرحيم فاذا قرأتها فلا
ان لا تستعيذ واذا قرأتها استرتك فيما بين السماء والارض ولما
كان التسمية من القائل اتصافا بسمة من سمات الله وهي بمنزلة
السلاح الشيطان والشيطان يفر منها امر بالحمد بسم الله
بخلاف الاستعاذة والله علم للذات بعنوان مقام ظهوره
الذي هو فعله ومشيته فان الذات غيب مطلق لا اسم ولا رسم
له وانما الاسماء والصفات ليست الا بعنوان ظهوره ومشيته
لها اعتبار ان اعتبار وجهها الى مقام الغيب واعتبار
وجهها الى الخلق وتسمى باعتبار وجهها الى الغيب عرشا
وباعتبار وجهها الى الخلق كرسيا وبهذين العنوانين يسمى
الحق الاول بالله وبالعلي وباعتبار هذين العنوانين
قال تعالى الرحمن على العرش استوى ووسع كرسيه السموات
والارض وهو العلي العظيم وهل هو مشتق او جامد يعني
من الاوصاف المشتقة من المصادر او ليس اسما مشتقا
بل هو مصدر او اسم مصدر او اسم ليس له ماده متصرفه
اقوال فقيل انه من ماده اله الهه والوهه مثل نصر ينصر بمعنى عبد

واصله الركبسر الهمزه حذف الهمزه وعوض عنها لام التعريف
ولذلك اولم يطلوسه التطويل والتفخيم فى نداء المحبوب
لم يحذف الفه فى النداء اومن اله كفرح بمعنى تحر واشتد
جزع عليه او فزع عليه اولاذ به او بمعنى اجاره وقيل
من ماده وله من باب حسب وعلم وضرب بمعنى حزن وتحر
وخاف وجزع اومن مادة لاه الله الخلق يلوه بمعنى خلقهم
اومن لاه يليه بمعنى تستر اوعلا وقيل اصله لاها بالله
بانيته فعرب بحذف الالف الاخيرة ودخل لام التعريف عليه
وقيل اصله كان اصله هو لانه موضوع لغايب معهود
والغايب عن الابصار مطلقا والمعهود المعروف للقلوب
على الاطلاق هو الله ثم ادخل عليه لام الاختصاص للاشعار
باختصاص كل ماسواه ثم اشبع فتحة اللام تفخيما ثم ادخل
لام التعريف عليه لتفخيم اخر فصار الله والرحمن الرحيم صفتان
لله اوالاسم فان اسماء الله العينية كما انها مظاهر لله مظاهر
بجميع صفاته تعم وجعلها صفتين للاسم اولى من جعلها صفتين لله
للزوم التاكيد على الثانى مع مابعده دون الاول ولان المنظور

الاتسام

الاتسام باسم يكون به قوام الفعل المبتدء به وينتهى الفعل اليه
وهذا مع كون الاسم متصفا بصفة الرحمنية والرحيمية وهما
ماخوذتان من رحم بالكسر العين للمبالغة اومن رحم بضم العين
صفتين مشبهتين وعلى اى تقدير فالرحمن ابلغ من الرحيم
لزيادة مبناه ولعدم اختصاص الرحمة الرحمنية بشئ دون
وبحال دون حال وبجهة دون جهة بخلاف الرحمة الرحيمية
فانها مختصة بالانسان ومن كان مثله سالكا الى الرحمن
وبحال كونه على رضاه ومن جهة كونه على رضاه واما
غير الانسان فان العناصر والموالد لا توصف بالرحمة
الرحيمية ولا بالغضب الذى هو ضدها والارواح العالية
وجودهم كما هو رحمة رحمنية رحمة رحيمية ولا تمايز بين
الرحمتين فيهم كما لا يتصور جهة غضب فيهم والارواح
الخبيثة قد يجوز ان يتصفوا بالرحمة الرحيمية لكل الاغلب
انهم متصفون بالغضب وذلك ان الرحمة الرحمنية عبارة
عن افاضة الوجود على الاشياء وابقائها واكمالها بالكمالات
اللايقة بفطرتها وهذا عام بجميع الاشياء دنيوية كانت

اواخرويه انا سى كانت او غير انا سى ولذلك قال الرحمن على العرش
استوى وفرده باستواء نسبته الى الجليل والحقير وورد
يا رحمن الدنيا والاخرة وورد عن الصا ان الرحمن اسم خاص
لصفة عامة وورد عن امير المومنين ع ان الرحمن الذى
يرحم ببسط الرزق علينا او العاطف على خلقه بالرزق
لا يقطع عنهم موادرزقه وان انقطعوا عن طاعته ومن
المعلوم ان رزق الاعيان الثابتة افاضة الوجود عليها
ورزق الموجود افاضة ما به بقاء وجوده والرحمة الرحيميه
عبارة عن افاضة الكمالات الاختيارية المرضية على
المختارين من الانس والجن ولذلك ورد ان الرحيم اسم علم
لصفة خاصه وورد عنهم ع الباء بهاء الله والسين سناء الله
والميم مجد الله وفى رواية ملك الله والله الركل شئ والرحمن
بجميع خلقه والرحيم بالمومنين خاصه وما ورد انه الرحيم بعباده
المومنين فى تخفيفه عليهم طاعاته وبعباده الكافرين فى
الرفق فى دعائهم الى موافقته وتعلق الرحمة الرحيمية
بالكافرين انما هو من جهة بقاء فطرتهم واقتضائها فعليه

مرضية اختيارية من الفعليات المرضية تقتضى ذلك الفعلية
الرفق بهم ودعائهم الى الدين والمداراة معهم فى الدنيا
والنصيحة لهم فى امر العقبى وفى اخر الخبر المروى عن امير المومنين ع
الرحيم بنا فى اديانا ودنيانا واخرتنا خفف علينا الدين
وجعله خفيفا وهو برحمنا بتميزنا من اعدائه فالرحمة
الرحيمية بمعنى الرضا مقابل الوجود الغضب كالصورة للرحمة
الرحمنية وهى مادة للرضا والغضب فان الرحمة الرحمنية
وهى افاضة الوجود وكمالات الموجود وقد تقصر فى بعض
الموجودين وهم المختارون العاصون غضبا وفى بعضهم
وهم المختارون المطيعون رضا والرحمة السابقة على الغضب
هى الرحمة الرحمنية دون الرحمة الرحيمية او هى الرحمة
الرحيمية والمراد بسبقها تعلقها بالكافرين بحسب اقتضاء
فطرتهم ذلك كما سبق وقد علم مما ذكر وجه تخلل الاسم
بين الجار والله ووجه تقديم انذ على الرحمن وتقديم
الرحمن على الرحيم واشار بالله الى جامعيته تع وبالرحمن
الى مبدئيته وبالرحيم الى منتهائيته وقد جمع جميع اضافاته

فيها ولما كان الحروف اللفظية بازاء مراتب الوجود العينية كان
كل منها اشارة الى مرتبة منه فالالف لبساطتها اشارة الى
مرتبة صرف الوجوب والباء لكونها اقرب الى الالف في البساطة
اشارة الى فعله الذي لا فرق بينه وبينه والنقطة تحت
الباء اشارة الى تعين الفعل بالامكان ولذلك ورد
ظهر الوجود اشارة الى مقام المشية وبالنقطة تحت الباء
تميز العابد عن المعبود اشارة الى تعينها بالامكان الاول
العقلي وقيل ظهرت الموجودات من باء بسم الله ولحاظ
ان الحروف بازاء مراتب الوجود وهي لحاظ ان جميع الكتب
السموية لتصحيح النسب الحقية والنسب الخلقية وجميع نسب الحقية
والخلقية مجتمعة بحسب الامهات في فاتحة الكتاب وجميع ما في
الفاتحة مجتمعة في بسم الله الرحمن الرحيم وجميع ما في تمام
بسم الله الرحمن الرحيم مجتمعة في باء بسم الله صح ان يقال
جميع ما في القران في سورة فاتحة الكتاب وجميع ما في سورة
فاتحة الكتاب في بسم الله الرحمن الرحيم وجميع ما في بسم الله
في باء بسم الله وعلي ع باعتبار تعينه الاول هو النقطة تحت
وصح ان يقال لو ساء العالم لاوقر سبعين بعيرا من تفسير

فاتحة

فاتحة الكتاب او من تفسير بسم الله الرحمن الرحيم او من تفسير باء
بسم الله كما نسب اكثر هذه المضامين الى مولينا امير المؤمنين ع
الحمد لله قراء القراء بضم الدال وكسر اللام وقرء في الشواذ بفتح
الدال وكسر اللام وقرء ايضا بكسر الدال واللام لاتباع الذال
للام ولام الحمد لتعريف الجنس او الاستغراق وعلى اي تقدير
فالكلام للحصر وهو على تقدير الاستغراق واضح وعلى الجنسية
فالحصر يستفاد من لام لله لا للاختصاص والحمد اما بمعنى
ما يحمد عليه وصح الحصر حينئذ مع ما يرى من صفات
الكمال لغيره لان ما للغير من صفات الكمال انما هي لهم
حقيقة واتصاف الغير لها باعتبار مظهريته لها لا باعتبار
انها من نفسه او بمعناه المصدري وفاعله الله واصله حمد
الله حمدا ثم حذف الفعل ونقل المصدر الى الرفع واحل
عليه لام التعريف وجعل الله خبره بتوسط اللام للدلالة
على الثبات والاستغراق والحصر وحصر الحمد بهذا المعنى
في الله مع نعت الحامدين وكثرتهم لما سيأتي في سورة البقرة
عند قوله لكن انه يفعل ما يريد من انه نعم فاعل كل فعل
ظاهر من كل فاعل وانه لا فاعل في الوجود الا الله ولا حول

ولاقوة الا بالله ولان كل مادح اذا كان مدحه حمدا يعني ثناء على
جميل واقعي اختياري بل يكون مادحا الا اذا صار عقلانيا
ناظرا بنظر العقل ومتكلما بلسان العقل لا بنظر الجهل ونظر
نفسه ولا بلسان الجهل ولسانه ونظر العقل ولسانه نظر الله
ولسانه فحمده يكون حينئذ حمد الله لا حمد غير الله او بمعناه
المصدري والله مفعوله والاصل حمدت الله حمدا فحذف الفعل
واقيم المصدر مقامه وادخل عليه اللام وعدل به الى الرفع و
جعل مفعوله بتوسط اللام خبرا له هذا باعتبار الحدوث
والصدور للمعنى المصدري ويجوز ان يعتبر المصدر مبنيا
للفاعل او المفعول بمعنى اعتبار ثبوت الحدث للفاعل
او المفعول واتصافه به من غير اعتبار الحدوث والصدور
فيه فيكون المعنى الحامدية لله او المحمودية لله اعلم ان ما يحمد
عليه من صفاته الجمالية عين ما يسبح تعالى به من صفاته
الجلالية لان اصل جميع صفاته الثبوتية الجمالية التي نحمده تعالى
عليها هو سعة وجوده واحاطته لكل وجود وعدم وكل موجود
ومعدوم لان المعدوم ثابت له نفسه التي هي عدم النفسية بالوجود
والمعدوم محكوم عليه بالعدم لسبب الوجود وسعة وجوده

بسم

ليست الاسعة جملة صفاته واصل جميع صفاته السلبية الجلالية
التي يسبح تعالى بها هو سلب الحد وعنه تعالى وسلب الحد وراجع
الى سلب السلوب ومصداق سلب السلوب ليس الا الوجود
وهذا بخلاف الممكنات المحدودات فان السلوب الراجعة
اليها هي سلوب الوجودات التي هي منتزعة من حدود وجوداتها
لا من نفس وجوداتها فبحمد من لا يحد الا على ما يسبح به
ولا يسبح الا بما يحمد عليه ولذلك كان قلما ينفك ذكر
التسبيح عن صريح الحمد او معناه في الكتاب والسنة
والمراد انشاء الحمد بهذه الكلمة او الاخبار بمحمودية تعالى
ولما كان الله اسما للذات باعتبار ظهوره والذات
متحد مع جميع الصفات الحقيقية وظهور الذات ظهور
لتلك الصفات كان الكلام في قوة ان يقال الحمد لله
الجامعة لجميع صفات الكمال لجمعها لجميع صفات الكمال
رب العالمين قرئ بكسر الباء وفتحها من ربه بمعنى
ملكه او جبره او رباه او اصلحه او صاحبه او لزمه والكل
مناسب والرب صفة مشبهة او اسم فاعل مخفف راب
او مصدر اقيم مقام اسم الفاعل والعالم من العلم

او من العلامة مثل الخاتم بمعنى ما يعلم به ويطلق على
ماسوى الله جله وعلى كل مرتبة من مراتب ماسوى الله
وعلى كل نوع من انواع الموجودات وعلى كل فرد من
افراد الانسان كانه اعتبر في اطلاقه اجتماع امور مع
تخواتحاد بينها وجمعه بالواو والنون على خلاف
القياس وربوبيته تع ليست كربوبية الملاك للاملاك
ولا كربوبية الاباء للاولاد ولا كربوبية النفس للاعضاء
بل كربوبية النفس للقوى من حيث انها تكون محصلة
للقوى ومقومة لها وحافظة ومبلغة لها الى كمالاتها
الاولية والثانوية فان الله تع مفيض الوجود على
العالمين وحافظ ومقوم لها ومبلغ لها الى كمالاتها
الاولية والثانوية ولذلك عقبها بقوله الرحمن الرحيم
ليكون تفصيلا لها وقد مضى تحقيق الصفتين وجعلها
ههنا صفتين لله يشعر بجعلها في التسمية كاسم الله
تاسيسا واشارة الى ان القارى ينبغي ان يكون في
قرائته مرتقيا من النظر الى الاسماء والاتسام بها وتوصيفها
بصفات الله الى النظر الى الذات وتوصيفها بصفاتها

حتى

حتى يتحقق في حقه امتثال امر اقرء وارق مالك يوم الدين
قرء مالك على وزن الفاعل بالجر والاضافه وبالنصب والاضافه
وبالرفع والاضافه وبالرفع منونا وقرء ملك بفتح الميم وكسر اللام
بالجر والنصب والرفع والاضافه وقرء ملك باسكان اللام
تخفيفا وقرء ملك على لفظ الفعل ومالكيته تع للاشياء
ليست كمالكية الملاك لاملاكهم ولا كمالكية الملوك لمماليكهم
ولا كمالكية النفوس لاعضائها بل كمالكية النفوس لقواها
وصورها العلمية الحاصلة الحاضرة عندها يفني ما شاء منها
ويوجد ما شاء ملكها ويمحو ويثبت وتخصيص مالكيته تع
بيوم الدين للاشارة الى الارتقاء الذي ذكرنا فان
الانسان ما بقي في عالم الطبع والبشرية لم يظهر عليه
مالكيته تع واذا ارتقى الى اول عالم الجزاء وهو عالم
المثال ظهر عليه انه تع مالك للاشياء كمالكيته لصوره
العلمية وقواه النفسية فالمعنى ظاهر مالكيته يوم الدين
ولما كان الواصل الى يوم الجزاء حاضرا بوجه عند مالكه
قال تع بطريق التعليم اياك نعبد واياك نستعين
يعني ينبغي للقارى ان يرتقي الى مقام الحضور ويشاهد

الحق نعم في مظاهره تعالى فيرى انه ما كان مالكا لشئ من امواله
وافعاله واوصافه وذاته وان الله كان هو المالك للكل
بالاستحقاق فيقع في مقام الالتجاء ويخاطبه بلسان
حاله وقاله ولسان ذاته وجميع جنوده وقواه ويظهر عبوديته
ورقيته له تعالى بنحو حصر العبودية فيه تمهيدا لطلب الاعانة
منه ويقول بطريق الحصر نفعل فعل العبيد لك لا لغيرك
او نصير عبيدا لك لا لغيرك واياك نستعين في دوام الحضور
عندك وعدم الخروج من هذا المقام والبقاء على عبوديتك
وفي جملة الاموسوى هذا واذا بلغ السالك في قرائته
الى مقام الحضور عند ربه يكون لا محالة يتجاذبه كثرات
وجوده ورعايا مملكته وتتقاضى منه قضاء حاجاتها و
احقاق حقوقها فيضطر الى الالتفات اليها والى
كثرات خارجة من مملكته لاضطرار الحاجة اليها في قضاء
حقوق رعاياه ويرى انه قلما يغفل في معاملة
الكثرات عن الافراط والتفريط وهما مانعان من مقام
الحضور ولذة الوصال فيفزع على ربه وليساله الابقاء
على لذة الوصال في الاشتغال بالاغيار ويقول اهدنا الصراط

المستقيم

المستقيم في معاملاتنا مع اهل مملكتنا والكثرات الخارجة
من مملكتنا بالتوسط بين افراط التفرقة وتفريط التعود
فان الافراط وهو التجاوز عن الطريق بعد الوصول اليه
يمنعنا عن مشاهدة جمالك بعد ما منحتنا بها والتفريط
ايضا يقصرنا عن الحضور لديك والهداية هي ارائة
الطريق سواء كانت مع الايصال الى المطلوب او الى
الطريق او مجردة عنهما وسواء عديت بلامها او بالى
او باللام والصراط بالصاد والسراط بالسين والزراط
بالزاء الطريق وقرء هيهنا بالصاد والسين والصراط
الظاهر ظاهر ومستقيمه معلوم والمستوى منه ما كان
في حاق الوسط او مستقيما وقد يقال المستقيم للطريق
الذي يكون على اقرب الخطوط الى المقصود وهكذا
المستوى والطريق في الحركات الاينية هو المسافة
بين مبدء الحركة ومنتهاها سواء صارت جاده وطريقا
في الارض او لم تصر والحركة هكذا الحال في الحركات الوضعية
ويكون المسافة وحدودها في هاتين الحركتين موجودة
قبل الحركة واما الحركات الكيفية والكمية والجوهرية فالطريق

فيها وهي مراتب الكم الطارية على الجسم المتحرك ومراتب الصور
الجوهرية المتعاقبة على الجوهر المتحرك غير موجودة قبل
الحركة ولا بعدها بل هو كالحركة القطعية التي لا وجود لها
لا قبل الحركة ولا بعدها بل وجودها يكون في الذهن بسبب
رسم وصول المتحرك الى حدود المراتب اما متصلا او جملا
منه والموجود من الطريق فيها هو مرتبة من الكيف او الكم
او الجوهر التي وجودها كالحركة التوسطية عين قوة
وتكونها عين قوة تصرمها ولذلك اشكل الامر على كثير
من اهل النظر في بقاء موضوع محفوظ في هذه الحركات
خصوصا في الحركات الكمية والجوهرية بناء على ان الجسم
التعليمي منتزع عن الجسم الطبيعي ويتبدل بتبدله
الجسم الطبيعي ويتبدل الجسم الطبيعي بتبدل الموضوع وهكذا
الحال في توارد الصور الجوهرية في الحركات الجوهرية
والحق ان الموضوع محفوظ بكم ما وصورة ما محفوظين
في ضمن الكميات والصور الواردة بحافظ شخصي غيبي
ومادة باقية بكم ما وصورة ما فان الاتصال الوجداني
مساوق للوحدة الشخصية وكل متكمل من الجماد والنبات

والحيوان

والحيوان متحرك من اول تكونه في الكيف والكم بل في الصورة
الجوهرية حتى ينتهي الى كماله اللايق بنوعه او شخصه و
هذا معنى كون الكون في الترقي فان الحركة خروج
تدريجا من القوة الى الفعل والخروج من القوة الى الفعل
معنى الترقي وكل من هذه خروجه من القوة الى الفعل
من اول تكونه الى كمال اللايق به يكون على الصراط المستقيم
والفعليات اللايقة به ان لم يمنعه مانع ولم يعقه عايق لوى
الانسان من ازار الحيوان فانه بحسب استكمال بوزه يخرج على
الصراط المستقيم اللايق بنوعه وشخصه ان لم يعقه عايق
وبحسب استكمال نفسه ايضا يخرج من القوة الى الفعل على
الصراط اللايق بنوعه وشخصه ما لم يحصل له استقلال في
اختياره فاذا حصل له استقلال في اختياره وحان اوان
تمرينه وتكليفه فقد يخرج من القوى الى الفعليات اللايقة
بنوع الانسان من دون حصول فعلية مخالفة لنوعه
متخللة بين تلك الفعليات حتى يصل الى اخر فعلياته وهي
مقام الاطلاق والولاية الكلية وعلوية على ع وهذا
نادر وكثيرا ما يخرج من القوى الى الفعليات اللايقة به
تخلل فعليات غير لايقة به فيكون خروجه الى الفعليات

لا على الصراط المستقيم الانساني قد يخرج صراطه الى الغير
الفعليات اللايقة به وقوله تع وتقلبهم ذات اليمين وذات
الشمال اشارة الى هؤلاء الثلاث وقد يخرج الانسان
الى الطرق المعوجة والفعليات الغير اللايقة به من دون
فعلية لايقة به فقد ينتهي في تلك الفعليات فيصير اخس
من البهائم او السباع والشياطين وقد يقف فيمسخ
بصورة الفعلية التي وقف عليها ولما كان الصراط المستقيم
الانساني في امور بحيث لا يمكن للفعل فعل يميزه
واحد الامور بحيث لا يمكن لكل سالك سلوكه من غير
زلة الى احد الطرفين واخفى الامور بحيث لا يمكن لكل
مدرك ادراكه وكان الاشخاص مختلفين في السير
عليه بحسب فطرتهم وبحسب الاسباب والمعاونات
الخارجة وصف بانه ادق من الشعر واحد من السيف
وانه مظلم يسعى الناس عليه على قدر انوارهم ولكون
تلك الفعليات اللايقة بالانسان صور مراتب النشأة
الانسان ومحفوفة بالفعليات الافراط والتفريط
التي هي انموذجات الجحيم ومخرجة للانسان في
كل مرتبة وفعلية من صوره من صور مراتب النيران

وموصلة

وموصلة الى صورة مرتبة من مراتب الجنان وورد ان الصورة
الانسانية هي الصراط المستقيم الى كل خير والجسر الممدود
بين الجنة والنار وان الصراط ممدود على متن جهنم و
لما كان السلوك على الصراط الانساني والخروج من
القوى الى الفعليات الانسانية مستلزما للتوسط بين
الافراط والتفريط في الاعمال البدنية والاحكام الشرعية
وفي الاعمال القلبية يعني الاخلاق النفسية والاحوال
الطارية وفي الاوصاف العقلية والعقايد الدينية و
كان التوسط في ذلك مستلزما للسلوك على الصراط
الانساني فسر الصراط بالتوسط في الاعمال والاحوال والاخلاق
والعقايد والتوسط في الاعمال مثل التوسط في الاكل
والشرب المشار اليه بقوله تع كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب
المسرفين منع عن الامساك ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين منع
صريحا عن الافراط ومثل التوسط في الانفاقات المشار
اليه بقوله تع لا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا
تبسطها كل البسط ومثل قوله تع في الصدقات
الواجبة او المستحبة واتوا حقه يوم حصاده ولا

ترفوا ومثل قوله تعم في الصلوة او في مطلق العبادات
البدنيه ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها وابتغ
بين ذلك سبيلا والتوسط في الاحوال كالتوسط
بين الجذب والسلوك الصرف والتوسط بين القبض
والبسط والتوسط بين الخوف والرجاء والتوسط
في الاخلاق كالتوسط بين الشره والخمود المسمى
بالعفة والتوسط بين التهور والجبن المسمى بالشجاعة
والتوسط بين الجربزه والبلاهة المسمى بالحكمه و
التوسط بين الظلم والانظلام المسمى بالعداله و
التوسط في العقايد كالتوسط بين التنزيه المحدد
والتشبيه المجسم في الحق الاول تعالى شانه والتوسط
بين حد النبي ص والامام على المرتبة الجسمانية واعلاها
الى مرتبة الالهية في اعتقاد النبوة والامامة والتوسط
بين الجسمانية الطبيعيه والروحانية الصرفه في اعتقاد
المعاد وطبقات الجنان ولذاتها ودركات النيران
والامها ولما كان المحتاج الى العقليات الانسانية
والسالك على الصراط المستقيم الانساني يصير متحققا

لتلك

لتلك الفعليات فاذا بلغ الى مقام من مقامات الالهه وصار
نبيا او خليفة وصار بنفسه طريقا وصراطا مستقيما من
مقام بشريه ومقامات روحانيته وصار ولايته التي هي
البيعة معه والاتصال به بنحو مخصوص وكيفيه خاصه
طريقا انسانيا الى الله وروحانيته وروحانيته
طريقا حقيقة الى الله صح ما ورد عن الصادق من انا الطريق
الى معرفة الله وهما صراطان صراط في الدنيا وصراط في
الاخرة فاما الصراط في الدنيا فهو الامام المفترض
الطاعة من عرفه في الدنيا واقتدى بهديه مر على
الصراط الذي هو جسر جهنم في الاخره ومن لم يعرفه
في الدنيا زلت قدمه عن الصراط في الاخره فردى
في نار جهنم وما ورد عنه ان الصراط امير المومنين ع
وزيد في جزو معرفته وما ورد انه معرفة الامام و
ما ورد من قولهم نحن الصراط المستقيم وصح ان يقال
ان بشرية الامام ومعرفة بشريته من دون معرفة
نورانيته والاتصال ببشريته والبيعة معه طريق الى
الطريق الى الله وان الطريق الى الله هو نورانية الامام

ومعرفتها والاتصال بها ويسمى الاتصال بالامام ومعرفة
بحسب نفوذ رابطته عند الصوفية بالحضور والفكر وال
مرتبة ذلك الاتصال والمعرفة هو ظهور الامام بحسب
مقام مثاله على صدر السالك الى الله وليس المراد
بهذا الفكر والمحفوظ ما اشتهر بين مرتاضي العجم من
جعل صورة الشيخ نصب العين بالتعمل وان كان
ورد عن ائمتنا ع الاشتغال بهذا بمثل هذا
المعنى لحالة ورد عن الصادق ع وقت تكبيرة الاحرام
تذكر رسول الله ص واجعل واحدا من الائمة نصب
عينيك فانه تقييد بالصورة وشبيه بعبادة الاصنام
بل المراد ان السالك ينبغي ان يخلو فرات قلبه بالذكر
والاعمال الماخوذة من شيخه فاذا اجتلى الذهن
وقوى الذكر وخلى القلب من الاغيار ظهر الشيخ
بمثاله على السالك فان الذكر الماخوذ منه نازلة
وجوده فاذا قوى تمثل بصورته واذا ظهر الشيخ بمثاله
رفع كلفة التكليف عنه والتذ بحضوره عند محبوبه
ويرى ان كل ما يرد عليه انما هو من محبوبه فيلتذ بها

ولو لم يكن ملائما لانه يراها من محبوبه وحينئذ قد يكون
ظهور الشيخ بنحو المباين الخارج على المباين وقد يكون
بنحو الحلول في وجوده وقد يكون بنحو الاتحاد وقد يكون
بنحو فناء السالك وبقاء الشيخ وحده وللسالك في
كل من المراتب مراتب ودرجات وحالات وورطات
مهلكات اذا اغتر وخرج من تصرف الشيخ ومن عرض
حاله عليه فانه كثيرا يغتر بما يشاهده في غير تميز و
يعتقد ما عاينه من غير عرض على بصير حتى يبين
له فاسده عن سقيمه فيظهر منه ما لا يرضى الشرع من
مثل اني انا الله وليس في جبتي سوى الله ويظهر منه
اعتقاد الحلول والاتحاد والوحدة الممنوعة والاباحة
والالحاد في الشريعة المطهرة ولما كان السالك على
الفعليات الانسانية يصير الفعلية الاخيرة صورة له
وسائر الفعليات تصير كالمادة وشأنية الشيء بصورته
لا بمادته صح اضافة الطريق اليه باعتبار انه الفعلية
الاخيرة وصح تفسيره به باعتبار انه متحقق بجميع الفعليات
ولما كانت السورة تعليما للعباد كيف يحمدونه

ويلتجئون اليه ويدعونه فقوله تعم اهدنا تلقين لكل
العباد ان يدعوه للهداية فمعنى اهدنا بالنسبة الى
المسلم دلنا على الطريق الذى هو الولى الذى بو من
به او اوصلنا او ابقنا على الصراط الذى هو الاسلام
باختلاف نظره فانه انكان ناظرا الى اسلامه وراضيا
به فالمعنى ادمنا وان كان ملتفتا الى ان الاسلام طريق
الى الايمان فالمعنى دلنا او اوصلنا الى الايمان
وبالنسبة الى المومن الغير الحاضر عند شيخه بحسب نورانيته
ادمنا على الطريق او اوصلنا او دلنا بحسب اختلاف
نظره وبالنسبة الى الحاضر عند شيخه بحسب نورانيته
ادمنا او اذهب بنا على الطريق وبهذه الاعتبارات
اختلفت الاخبار فى تفسير اهدنا ولما كان السلوك
على الصراط المستقيم الانسانى لا يحصل الا بالولاية
والولاية هى النعمة الحقيقية وبها يصير الاسلام نعمة
ابدل نعم عنه قوله صراط الذين انعمت عليهم
فان الانعام الانسان ايتائه ما يلايم انسانيته
والملايم الانسانية هى الولاية المخرجة له الى فعلياته

الانسانية والفعليات الانسانية من مراتب الولاية
والاثار الصادرة واللازمة من فعلياته الانسانية
من التوسط فى الامور المذكورة وهكذا الاعمال
المعينة على الخروج المذكور انما هى نعمة باعتبار
اتصالها بالنعمة التى هى الولاية ولذلك ورد
عن مولينا امير المومنين ع فى تفسيره انه قال
قولوا اهدنا الصراط الذين انعمت عليهم بالتوفيق
لدينك وطاعتك لا بالمال والصحة فانهم قد
يكونون كفارا او فساقا قال وهم الذين قال
الله تع ومن يطع الله والرسول فاولئك
مع الذين انعم الله عليهم الى قوله وحسن اولئك
رفيقا والنعم الصورية انكانت مرتبطة بالولاية
كانت نعمة والا صارت نقمة اذا كانت معينة على
الخروج الى الفعليات الغير الانسانية وهكذا كان
حال الفعليات الانسانية بعد ما حصلت بالولاية
يعنى اذا صارت مسخرة للشيطان بعد ما كانت
مسخرة للرحمن صارت نقمة بعد ما كانت نعمة

ولما كان المنعم عليهم بالولاية هم المتوسطين بين
التفريط والتقصير في ترك الولاية والافراط الخروج
عن حد الولاية وصراطهم كان متوسط بين
التفريط والافراط في جبلة الامور ووصفهم بقوله
غير المغضوب عليهم ولا الضالين فانه قد فسر
المغضوب عليهم بالمفرطين المقصرين والضالون
بالمفرطين المتجاوزين لان المفرط المقصر لما لم
يبلغ الى الولاية لم يصر مرضيا خرج من المغضوبية
لكنه بتجاوزه عن حد الولاية ضل عن الطريق
الانسانية وعن طريق الرضا فان المعيار الرضا
والغضب الافراط والتفريط هو الولاية لا غير
لانها حد استقامة الانسان وسبب رضائه و
قد يفسر المغضوب عليهم من لم يبلغ في وصفه مقام
النبي او الامام والضال عن وصفها بما هو فوق
ادراكه او فوق مقامها وهذا المعنى فسر باليهود
والنصارى باعتبار المعنى الاول ويجوز ان يجعل
عطف الضالين من قبيل عطف الاوصاف المتعددة

لذات

لذات واحد وهو الافراط والمفرط كلهم مغضوب عليهم
وضالون بمعنى ان هذان الطريقان للطريق سواء كان التفاوت
بعد الوجدان او قبل الوجدان وقد فسر المغضوب عليهم
بالنصارى شدة غضب الله عليهم والضالون بمن لم
يعرف الامام ومن كان شاكا فيه اعلم ان السورة
المباركة تعليم للعباد كيف يحمدون ويثنون على الله تعالى
وكيف يقرئون ويرتقون في قرائتهم وكيف يخاطبون
ويسألون فالامر بالاستعاذة في اول القرائة للاشارة
الى ان الانسان واقع بين تصرف الرحمن والشيطان
الا من عصمه الله فاذا اراد القرائة والثناء على الله
والمناجاة له ينبغي ان يستعيذ من تصرف الشيطان
ويلتجئ الى حفظ الله وامانه حتى لا يمكن للشيطان
خلف قلبه ولا يجعل الفاظ ثنائه ومقروناته من معانيها
المقصودة لله ولا يدخل فيها المعاني الشيطانية
فيصير الحامد حامدا للشيطان وقاريا لكتاب الشيطان
وهو يحسب انه حامد لله وقار لكتاب الله ويكون
داخلا في مصداق قوله ثم يلوون السنتهم بالكتاب

الله بالكتاب لمحبوبه من الكتاب، وما هو من الكتاب فلابد
له مستعيذا ان يكون ملتفتا الى ما يقول ويجعل حاله
حال الاستعاذة من الشيطان والا كان استعاذته
كقراءته تصرف الشيطان واستعاذة من الرحمن لا
الى الرحمن وجعل التسمية جزء من اول كل سورة
والامر بها في اول كل امر اشارة الى ان الفاعل لكل
فعل وخصوصا عند تلاوة القران الذي هو كلام الله
ينبغي ان يسم نفسه بسمة من سمات الله حتى يصير لسانه
وسائر اعضائه الات لتلك السمة وكلامه وافعاله
كلاما وافعالا لذلك الاسم فيصح جعلها لله فانها
ان لم تكن من الله ولو لم يسم نفسه بسمة من سمات الله
صار متسما بسمة من سمات نفسه وسمات الشيطان
فصارت اعضائه الات للشيطان فكان افعالها
افعالا صادرة من الشيطان وراجعة اليه وصار القارئ
والفاعل من يلون السنتهم بالكتاب، ومن قال الا
فيهم فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم لا يعلمون الله
ثم ينظر الى سعة ظهوره تعم بصفاته في كل اسم من

سماته

سماته فينظر الى جملة اضافاته تعم الظاهرة من تلك
السمة بالنسبة الى اهل مملكته ان كان قاصرا
عن رؤية اضافاته بالنسبة الى خارج مملكته
فيصفها باسمات اضافاته تعم وهي الرحمة
الرحمنية الدالة على الابداء والابقاء ورحمة
الرحيمية الدالة على الاعادة وافاضة الكمالات
الاختيارية الانسانية حتى يستعد بذلك
التوصيف للنظر الى الله تعم وتوصيفه بصفاته
في حمده وثنائه بدون وساطة سماته وتختلف
السمات بحسب اختلاف حال القارئ والمتمم
فتلك السمة بالنسبة الى المنقادين القابلين
للولاية الغائبين عن الله وعن اماهم هي جهة
النفس المنقادة لولي امرها وهي المقومة و
الرازقة المبقية بالنسبة الى اهل مملكتها والمفيضة
لكمالاتها الاختيارية وبالنسبة الى من عرف
وحدانموذجات اسمائه تعم في وجوده تلك
الانموذجات وبالنسبة الى من حضر عند شيخه

ووجد مثال شيخه في مملكته هو صورة شيخه وهو اول
مقامات المعرفة بالنورانية وبالنسبة الى من خرج
من مقام التقدد وعاين الاشياء مجردة عن التقدد
روحانية شيخه مجردة عن التقدد وبالنسبة
عن مقام التحدد والتقيدات الامكانية مقام
الاطلاق المعبر عنه بالمشية وبالنسبة الى الجامع
بجميع المقامات سمات تمام المقامات وبعد
الاستعداد للنظر الى الذات من غير احتجاب بحجب
السمات ينبغي للقارى ان يجرد النظر عن الاسماء
وينظر الى الله في كل شئ وفئ ولا يرى من الاشياء
الا الحدود والنقايص ولا يرى صفاة الكمال
الا من الله يطلق لسانه بصيغة الحمد انشاء واخبارا
بنحو حصر الحامد او الحامدية او المحمودية فيه تعالى
ويصفه بربوبيته التي هي حفظ الاشياء
بكمالاتها الموجودة وتبليغها الى كمالاتها
المفقودة وهكذا الى اخر السورة بنحو ما ذكر
سابقا والحمد لله اولا واخرا ولا حول ولا قوة

الا بالله